RITE ROMAIN RECONSTRUIT

de

Massimo Valeriano Frisari

Manuel de ritualistique publique et privée reconstituée, dans lequel des éléments provenant d'autres cultures similaires (pour des raisons de continuité, de préservation et d'archaïsmes universels) contribuent à combler le vide que les sources disponibles ne parviennent pas ou ne peuvent pas remplir. Il existe de nombreuses affinités et compatibilités avec les rites de religions polythéistes et animistes analogues, dont l'intégration dans le culte romain n'atteint pas l'épine dorsale fondée sur des sources documentées et des preuves archéologiques ; ce qui est adopté représente un enrichissement destiné à compléter ce qui existe déjà, sans miner en rien la tradition étrusco-romaine ni altérer son essence la plus profonde.

Introduction

Pendant longtemps, la quête d'une spiritualité pure et universelle m'a éloigné du Culte Romain; j'avais besoin de plus, de quelque chose qui me mette véritablement en contact avec un monde plus vaste, qui ne se limite pas à une région géographique ou historique circonscrite, aussi grandiose soit-elle. L'idée d'une « religion identitaire » fondée sur un groupe ethnique/national précis (qui est, en substance, le concept à la base du néopaganisme) ne répondait plus à mes exigences. J'avais évolué, tant sur le plan spirituel qu'en tant qu'être humain. J'ai commencé à regarder autour de moi ; je n'attendais rien, mais c'est précisément dans ce vagabondage que j'ai pu remarquer des détails que j'ignorais auparavant, trop concentré sur Rome : j'ai vu que certaines cultures ont en commun bien plus que ce que l'on pense — des âmes séparées dès la naissance. Ainsi j'ai commencé à assembler les pièces, à creuser toujours plus profond, jusqu'à découvrir les racines, et ce sont ces racines qui m'ont ramené à Rome, mais sous un autre angle. Je me suis rendu compte que les Étrusques avaient beaucoup à raconter, tant sur les origines de la spiritualité romaine que sur leurs contacts avec les populations

natives perdues de la Méditerranée, dont les Étrusques étaient le dernier témoignage. Je parle d'un substrat primitif qui reliait une rive à l'autre de cette mer, influençant les civilisations qui ont fleuri par la suite, avec des éléments mythologiques et rituels reconnaissables. Les Étrusques ont ensuite transmis ce bagage à Rome, que l'on peut mieux voir dans sa religiosité la plus primordiale, celle du Culte des Ancêtres, de la crainte sacrée (*timor sacro*), qui vénérait les forêts ombragées et respectait les sources mystérieuses. On redécouvre ainsi une spiritualité animiste, où il n'y a pas de temples somptueux, d'édifices en maçonnerie ni de colonnes de marbre, mais des espaces sacrés frugaux, des enclos à ciel ouvert construits autour des arbres. Pour citer Pline (*Naturalis Historia* XII, 3): « nous n'adorons pas les statues resplendissantes d'or et d'ivoire plus que les bosquets, et en eux les silences mêmes ». On revient à une dimension naturelle, archaïque, et c'est précisément cet archaïsme qui permet de se connecter à des cultures et religions similaires qui, par ténacité ou simple isolement, ont réussi à rester pures, nous apparaissant plus familières que jamais. En explorant les formules shintoïstes, la sévérité védique et les danses rythmiques africaines et des natifs américains, j'ai compris qu'il existe un fil souterrain unissant des peuples très éloignés dans l'espace et le temps, des traces d'une mémoire ancestrale commune qui nous explique que les distances ne sont qu'artificielles. Toutes les foyers convergent vers un unique archétype, enfonçant leurs racines dans le même sillon, une trace dans le sol laissée par le premier homme qui quitta l'Afrique pour commencer son aventure dans le monde, se divisant en civilisations qui, pendant des millénaires, ont préféré s'affronter. Mais cela ne doit pas finir ainsi : si nous arrosons ce sillon, quelque chose de beau y poussera. Ici, grâce à ces éléments interculturels, j'ai réussi à rendre la *Religio Romana* antique plus vivante que jamais, sans dénaturer son âme ; au contraire, je l'ai ramenée à son point de départ, à ce sentiment authentique et primitif qui rassembla les bergers des Sept Collines autour d'un chêne sacré au sommet du Capitole. Ce fut le premier temple de Rome.

Dans ces pages, la religion romaine se révèle non comme un écho lointain d'un passé perdu, mais comme un reflet vivant d'une humanité qui, à travers rites et symboles, a toujours cherché à dialoguer avec le divin. La vénération des arbres, les enclos sacrés, les offrandes d'encens et de galettes, tout cela ne sont pas des reliques de l'Antiquité : ce sont des fragments d'une langue universelle, parlée par des peuples distants mais unis par un désir commun de connexion et de transcendance. Redécouvrir ces éléments partagés, les intégrer dans une ritualistique qui n'altère pas mais complète, ne signifie pas seulement mieux comprendre la spiritualité romaine et étrusque, mais aussi reconnaître que quelque chose de ce sillon peut encore germer, rapprochant cultures et croyances dans un dialogue fécond. Que ce manuel soit un pas vers ce dialogue, une invitation à cultiver ensemble ce qui nous unit, à l'ombre d'un chêne sacré, où qu'il pousse.

Sur la Religion Romaine

Bien que cet ouvrage soit destiné à ceux qui ont déjà une familiarité avec le Culte Romain, je ferai un bref préambule pour en expliquer les concepts de base. Commençons donc à parler immédiatement du sujet principal : le rite. Les rituels et les cérémonies étaient une partie centrale de la vie d'un Romain ; le concept de laïcité lui était étranger, et la religion se fondait dans chaque aspect de son quotidien, tant public que privé. Le rite était une pratique culturelle cruciale qui, selon les Romains, permettait de stipuler une sorte de contrat, de pacte, entre la communauté humaine et les divinités — un accord nourri et renouvelé par la continuité. À travers le rite, on offre quelque chose aux Dieux (sacrifices, vœux, offrandes) pour recevoir en échange protection, prospérité et stabilité ; c'est un échange équitable qui peut se résumer par la formule **do ut des** (je donne afin que tu donnes), une règle qui nous explique combien le droit était important pour les Romains, mais aussi comment les divinités étaient traitées comme des sujets juridiques avec lesquels les humains pouvaient nouer des relations contractuelles où les deux parties devaient en bénéficier. C'est pourquoi les Romains concevaient le culte non comme un acte de foi intérieure ou de dévotion désintéressée, mais comme un échange réciproque, et ce mécanisme garantissait le maintien de ce pacte appelé **Pax Deorum** (la Paix avec les Dieux), c'est-à-dire l'équilibre harmonieux qui assurait le bien-être de la communauté. On comprend déjà ici combien le groupe était plus important que l'individu — non que l'individu n'ait pas de rôle ; au contraire, Rome a jeté les bases du droit privé —, mais l'accent mis sur le bien-être collectif, sur la **Res Publica**, souligne comment le culte était plus un acte public et communautaire qu'individuel ; même dans le rite privé, le pacte impliquait toute la famille ou le clan, jamais un seul individu. Cicéron va plus loin et dans *De Legibus* II, 30 affirme que le culte privé ne peut être pleinement pratiqué sans le soutien et le contrôle des fonctionnaires publics, car tous les rites, même privés, ne sont valides que s'ils

s'insèrent dans le cadre des **Sacra Publica**, qui doivent être orientés vers le maintien du bien-être de toute la communauté. Cependant, les pratiques dévotionnelles individuelles étaient largement pratiquées — les **ex voto** en sont l'exemple le plus connu et documenté —, mais cela ne contredisait pas le rôle du culte collectif ; au contraire, ces pratiques étaient non seulement tolérées mais encouragées et parfaitement intégrées au système religieux romain, pourvu qu'elles ne contrastent pas avec les *Sacra Publica* et, idéalement, contribuent à la *Pax Deorum* globale. Quand la dévotion individuelle se convertit en isolement et en égoïsme, elle devient le pire des maux : encore Cicéron (*De Natura Deorum* II, 72) dit explicitement que celui qui prie pour lui-même, en suivant seulement des intérêts ou des peurs individuels, tombe dans la catégorie de la **superstition**, car la vraie religion (du latin *relegĕre*, recueillir, lier) est ce qui unit tous dans l'intérêt collectif, donc la superstition doit être éloignée de la religion. Aujourd'hui, redécouvrir la *Religio Romana* signifie éviter à la fois la superstition individuelle et les reconstructions idéologiques, en revenant plutôt à un rapport pragmatique, communautaire et respectueux avec le monde divin et naturel.

Les rites, même lorsqu'ils sont privés ou concernent un seul individu, doivent toujours garder à l'esprit un bien plus grand — que ce soit la communauté, notre pays, la famille ou même toute l'humanité. Les Dieux sont partout, ils habitent chaque lieu, chaque arbre ; ce serait un crime de prétendre à l'exclusivité sur ces forces vitales enracinées dans le monde même, auxquelles nous sommes nous-mêmes connectés. Pourtant, le rite en soi ne suffit pas à maintenir la Paix avec les Dieux : il s'agit d'un **accord fragile** qui peut être rompu par nos erreurs, volontaires ou involontaires, c'est pourquoi chaque fonction, chaque geste individuel, nécessite soin, attention et précision. Même un accent mal prononcé peut compromettre la validité du rite. Ce manuel veut être un guide précisément pour éviter de commettre de telles erreurs et vous aider à rétablir ce rapport avec le monde naturel et divin, selon l'usage romain.

Le rite romain exige-t-il un vêtement particulier ? C'est un sujet souvent discuté dans les milieux de reconstitution et néopaïens, avec des erreurs grossières et des interprétations infondées qu'il faut résoudre. Les Romains, même pendant les fonctions sacrées, portaient les mêmes vêtements de tous les jours, avec des différences évidentes selon le rang social : pontifes et magistrats sont représentés avec les typiques sandales patriciennes, non parce qu'elles avaient un rôle rituel mais simplement comme symbole de statut. Même la toge, fierté de tout citoyen libre, était celle de tous les jours, mais dans ce cas sa présence pouvait être fonctionnelle au rite : en effet, pendant l'acte, il était de coutume de **se couvrir la tête** (sauf pour les divinités chtoniennes, agricoles ou étrangères), en tirant un pan du manteau. Par conséquent, ce n'était pas la toge en soi qui était un vêtement sacré autant que se couvrir la tête avait un rôle et une motivation liés à la liturgie, comme séparation visuelle et concentration rituelle (nous le verrons mieux plus loin). Cela signifie qu'il n'existait pas d'« uniforme » religieux, et l'habillement de celui qui officiait variait selon le rang et le rôle politique. De quoi as-tu besoin pour ritualiser ? Concentration, respect et un voile sur la tête (sauf dans les cas que nous verrons) — tu n'as pas besoin d'une toge ni de t'habiller comme un magistrat antique ; tu pries, tu ne fais pas de reconstitution historique ; ce n'est pas un spectacle. La seule chose que je me sens de suggérer est de porter des **couleurs** adaptées au contexte — celles-ci avaient bien un sens, et les Romains y attachaient beaucoup d'importance —, ainsi les couleurs claires étaient utilisées dans la majorité des fonctions religieuses en tant que symbole de pureté, tandis que les couleurs sombres (noir, bleu foncé) pour les rites funéraires.

Autre question que j'entends souvent sur l'habillement : la présence ou non de **nœuds**. Ceux-ci étaient vus comme un lien (*vinculum*) qui pourrait limiter ou obstruer le flux du *Numen* (la force vitale sacrée), mais il s'agissait d'une interdiction hautement **spécifique et contextuelle** que l'on trouve seulement parmi les nombreux

obligations et tabous du *Flamen Dialis* et de quelques autres flamines. Cela est plus lié à une idée de liberté rituelle qu'à une condamnation ou interdiction des nœuds. Les Romains portaient des nœuds (ceintures, lacets) pendant les fonctions religieuses ; dans certaines cérémonies militaires et rites fondateurs, il était de coutume de porter la toge selon le mode *cinctus Gabinus*, ce qui impliquait que le vêtement soit attaché et noué autour de la taille. Donc la question des nœuds n'était pas une pratique universelle mais une interdiction liée seulement à quelques contextes spécifiques. Au contraire, dans de nombreux autres cas, attacher et nouer quelque chose (autels, arbres, objets sacrés) était un acte **positif et dévotionnel** qui ne limitait ni n'emprisonnait le *Numen*, mais servait à signaler et consacrer. Si les anciens prêtres et pontifes romains portaient des nœuds, ceintures et lacets, vous pouvez le faire aussi — à moins que vous ne vouliez vivre comme un flamine, mais je ne vous le conseille pas. À propos des flamines, il m'est arrivé, en lisant des œuvres de reconstitution et *new age* à thème « romain », que porter des chaussures serait une sorte d'obligation rituelle. Je disais à propos des flamines parce que ceux-ci, outre l'interdiction de porter des nœuds, ne pouvaient même pas porter de chaussures, donc je trouve étrange que ceux qui interprètent le tabou des nœuds pour les flamines comme une règle universelle ordonnent ensuite de porter des chaussures — autre chose expressément interdite aux flamines (ou du moins au flamine de Jupiter). Bref, comment sont faites ces règles ? On prend ce qui nous plaît et on jette le reste, ou on l'interprète selon ce qui nous arrange ? La ceinture ne va pas mais les lacets des chaussures oui ? Si tu interdis l'un pour la question des « flux », tu dois interdire l'autre aussi. Mais en réalité ce n'était pas ainsi, et les prêtres romains portaient ceintures, lacets et chaussures **pendant** les rites. Pline (*Hist. Nat.* XXVIII, 59) nous dit que les entrelacements à éviter pendant les rites et les prières sont ceux des **doigts**, **bras** et des **jambes**, mais il n'en précise pas les raisons, se contentant de mentionner le mythe de la naissance d'Hercule. Aucun discours sur des flux énergétiques. Comme je l'ai dit plus tôt, ces

tabous et interdictions étaient extrêmement spécifiques et contextuels, pas des règles universelles ; ces détails ne doivent pas être extrapolés et étendus à toute la ritualistique romaine. Ce sont des erreurs qui non seulement contaminent la religion mais **généralisent** ce qui pour les Anciens n'était pas généralisé ; des interprétations similaires ne trouvent pas confirmation dans les sources et mènent à des paradoxes et contradictions comme vu précédemment (ceinture non mais chaussures oui). Dans les milieux ésotériques modernes, liés surtout à certains **environnements politiques et idéologiques**, on tend à réinterpréter la religion ancienne en y insérant des règles et idées souvent contredites par les Romains eux-mêmes. Par exemple, l'obligation de garder les chaussures est motivée par un isolement du prêtre, surtout de la terre qui pourrait le contaminer d'une manière ou d'une autre. En réalité, si les flamines ne portaient pas de chaussures, c'était précisément pour maintenir un contact direct et perpétuel avec la terre et ses énergies. Ces interprétations ésotériques nourrissent l'idée que les civilisations anciennes étaient solaires et olympiennes, hiérarchiques et toujours orientées vers le ciel et l'exaltation de la supériorité, donc un vrai « homme » ne se contamine pas avec la terre sale. C'était exactement le contraire. Les Romains portaient des chaussures pendant les rites (sauf cas exigeant spécifiquement de ne pas en porter, comme rites funéraires et agricoles), non pour une fonction religieuse mais pratique. C'était une nécessité, pas une règle. Je conclus le sujet en rappelant que la religion romaine tire son origine de celle étrusque, et dans de nombreuses images et statuettes votives étrusques montrant des prêtres en train de ritualiser, ceux-ci ont les **pieds nus**. Je me permets de dire que ritualiser avec ou sans chaussures, ou avec ou sans nœuds, est un choix individuel ; toute décision ne compromettra pas le rite.

Souvent, encore dans les milieux de reconstitution, on recommande de **s'abstenir** de sexe et de certains aliments (alcool, boissons excitantes, viande rouge) le jour ou les heures précédant un rite. Là encore, nous sommes face à des **interdictions isolées et limitées** qui

sont décontextualisées et généralisées. Le seul qui mentionne explicitement la nécessité de s'abstenir de viande d'animaux est Ovide (*Fasti* IV, 657) ; aucune source ancienne **ne prescrit jeûnes ou interdictions alimentaires** systématiques en préparation à des fonctions ordinaires ; Plutarque (*Quaestiones Romanae* 109-112) nous énumère les nombreux tabous, y compris alimentaires, du *Flamen Dialis*, mais il s'agit de contraintes permanentes liées à une fonction sacerdotale spécifique, pas de normes valables pour tous. Sur l'évitement des rapports sexuels, pour autant que nous sachions, cela valait seulement pour les Vestales (vœu de chasteté), et pour certains prêtres (flamines, *Rex Sacrorum*) dans certains contextes et jours spécifiques. Encore ici aucune règle générale transmise par les sources, sauf encore Ovide (toujours dans *Fasti* IV, 657) qui indique de s'abstenir de « conjonctions de Vénus » avant un rite expiatoire particulier de Numa. La confusion naît probablement de l'influence de **pratiques ésotériques et néopaïennes modernes**, ou de la projection sur Rome d'usances typiques des cultes à mystères (Éleusis, etc.) où jeûne et abstinence faisaient partie de la préparation, et vraisemblablement aussi d'influences chrétiennes (l'homme romain n'a jamais vu la sexualité comme quelque chose de sacrilège ou contaminant). La seule chose requise avant un rite romain était les **ablutions, porter des vêtements propres et éviter les contacts impurs** (deuil, mort, sang menstruel — cf. Pline l'Ancien, *Nat. Hist.* XXVIII, 78, mais sur les effets des menstrues il en parle plus comme légende populaire que comme avertissement religieux) ; c'est ainsi qu'on se gardait pur avant d'offrir aux Dieux. Par conséquent, il n'est pas nécessaire de jeûner ou de s'abstenir sexuellement avant un rite romain ordinaire. **Les sources anciennes ne le prescrivent pas**. Il suffit d'être propre, concentré et respectueux : la *pietas* réside dans l'intention et la précision, pas dans l'ascétisme. Mais si avant un rite vous voulez manger avec modération (ce qui devrait être plus une habitude générale, cohérente avec la *frugalitas* romaine, plutôt qu'une interdiction religieuse) ou vous abstenir de certaines activités, personne ne peut vous en

empêcher.

Une coutume très répandue dans le Culte Romain moderne est de se **tourner vers la droite**, ou de faire un tour complet sur soi-même, à la fin d'un rite. Là encore je suis obligé de faire des précisions pour vous fournir un cadre plus précis et cohérent avec les sources originales. Plutarque en parle comme d'une prescription de Numa (*Vie de Numa* 14.4-5) : « et aussi le fait qu'ils tournent sur eux-mêmes en priant […] certains tournent complètement sur eux-mêmes, d'autres seulement le visage. Certains disent que Numa a introduit cette coutume parce qu'il voulait que les fidèles, comme le monde est rond et tourne sur lui-même, imitent le mouvement de l'Univers dans la prière ». La direction **vers la droite** est confirmée par Plaute (*Curculio* 70) : « *si Deos salutas, dextroversum censeo* » et le mouvement rotatoire est décrit plus loin par Tite-Live (*A.U.C.* V, 21), exécuté par Camille à la fin d'un vœu pendant la bataille de Véies. Le geste trouve donc écho dans les sources, et apparemment **toujours à la fin** d'un rite, prière ou vœu. Plutarque l'interprète en clé cosmologique grecque et pythagoricienne, anachronique pour l'époque de Numa, mais ce geste pourrait avoir une **origine étrusque**, où le mouvement vers la gauche (anti-horaire) trace les frontières sacrées et fondatrices, ainsi le mouvement vers la droite (horaire) crée l'annulation. Ce n'est pas un hasard, donc, qu'on le trouve toujours comme clôture ou salut, comme si le geste servait à "dissoudre" ou interrompre la communication avec le sacré. Cependant, il semble une **pratique occasionnelle**, reconnue et commune, mais **pas normative**. Cicéron, Varron, Servius — auteurs qui énumèrent des détails techniques rituels — se taisent sur ce geste, et les Romains ne laissaient rien de non-dit si cela invalidait un rite ; je le suggère donc comme *sigillum* apotropaïque facultatif. Autre geste optionnel mais tout aussi populaire, et surutilisé aujourd'hui, est l'*adoratio*, c'est-à-dire se baiser la main en signe d'hommage et de vénération spontanée envers les divinités. Visuellement évocateur, mais les sources en parlent plus comme un salut de passage (quand

on entre dans un temple ou passe devant une icône sacrée) que comme geste codifié inséré dans la structure rituelle. Si nous voulons parler de gestes rituels, Macrobe (*Sat.* III, 9.12) explique que les paumes des mains doivent être **levées** vers le ciel pour les divinités supérieures, **abaissées** vers la terre pour celles chtoniennes, et toucher la **poitrine** quand on reçoit un vœu.

Une large partie du manuel sera dédiée à la délimitation des espaces sacrés. Les Romains accordaient une grande importance aux lieux et aux frontières, surtout quand ils devaient accueillir des fonctions religieuses. Contrairement à certaines interprétations modernes qui imaginent le prêtre « isolé métaphysiquement » dans un vide protégé des influences extérieures, les Romains concevaient l'espace sacré comme quelque chose d'**intégré au monde**, non séparé de lui. Il n'existait pas l'idée d'un « cercle magique » rigide ou d'une barrière impénétrable tracée pour chaque rite : quand le rite se déroulait dans un temple déjà consacré (*aedes* ou *templum* permanent), l'espace était sacré par définition et ne nécessitait pas de redélimitation. Mais hors des temples — à la maison, dans un champ, dans un bois ou dans un lieu public —, les Romains **délimitaient souvent des espaces sacrés temporaires** pour concentrer le *Numen* divin et séparer temporairement le rite du profane. Dans les **auspices** ou les assemblées publiques (*Comitia*), l'augure délimitait un *templum* temporaire avec des formules verbales (*effatio*) et le *lituus* (bâton courbe), observant le ciel depuis un point élevé ou une tente augurale (*tabernaculum*). Varron (*De Lingua Latina* VII, 2) le décrit explicitement : l'espace était défini avec des mots précis pour rendre valides les auspices. Dans les rites agraires (comme la *lustratio campi* décrite par Caton dans *De Agri Cultura* 141), on créait une frontière sacrée avec une procession circulaire autour du terrain, en apportant des victimes sacrificielles (*Suovetaurilia*) pour purifier et délimiter la zone. Dans les *luci* (bosquets sacrés) ou autour d'arbres vénérés (comme le *Ficus Ruminalis* au pied du Palatin), l'espace était sacralisé naturellement, souvent avec des offrandes attachées

aux branches ou à nouveau des processions. Ces frontières n'étaient pas « magiques » ou arbitraires : elles servaient à focaliser l'attention, purifier et **inviter le divin**, mais restaient flexibles et contextuelles. Elles n'isolaient pas l'officiant du monde, mais le reliaient mieux à lui.

Un autre concept que je dois expliquer, et que j'ai souvent nommé au cours de ce prologue, est le **Numen**. Pas un Dieu mais une **volonté divine**, pas un être personnifié mais une présence impersonnelle, une **force active**, un **pouvoir sacré** qui se manifeste de façon dynamique et souvent fugace. Il vit et se cache partout ; on peut le reconnaître plus clairement dans les sources et la nature sauvage. « *Lucus Numen inest* » disait Ovide (*Fasti* III, 296) devant une forêt obscure et impénétrable, c'est-à-dire « ici demeure un *Numen* ». Le *Numen* n'est pas séparé des Dieux mais en représente l'aspect énergétique et impersonnel ; ce n'est pas un Dieu lui-même mais la **modalité par laquelle le divin agit dans le monde**. C'est la manifestation de ces forces qui animent l'Univers. En synthèse, le *Numen* représente ce sens du sacré immanent que les Romains ressentaient partout — un concept crucial dans la spiritualité romaine où des échos animistes et universels sont évidents, un monde habité par ces forces qu'il faut respecter et honorer avec des rites précis pour ne pas troubler la *Pax Deorum*.

Au cours du livre, on mettra en évidence le rapport entre humains et nature, et comment celle-ci n'est pas une simple scénographie mais le **principal espace sacré** au sein duquel on vit la religion. Les Dieux vivent dans la nature, surtout celle sauvage et incontaminée qui suscite respect et crainte sacrée. Rome n'éloigne pas la nature, elle coexiste avec elle : la ville fourmille de bosquets sacrés, de sources et de grottes ; de nombreux temples ont des jardins et des arbres vénérés. Il n'existe pas de séparation ; la nature est **sacralisée et incorporée** dans le tissu urbain. Les divinités se manifestent dans la nature et c'est à travers la nature que l'homme parvient à entrer en contact avec elles. Chaque arbre est un temple, le chant des oiseaux

est la voix des Dieux, chaque animal sauvage pourrait être la manifestation d'un *Numen*. Ce n'est pas un discours hippy ou sentimental ; c'est exactement comme les Romains, et les Étrusques avant eux, vivaient le sacré, qui ne peut exister loin ou sans la nature. Redécouvrir la *Religio Romana* signifie principalement **revenir à la nature**, la respecter et la vénérer, chercher des façons pour la société du futur de coexister avec elle, comme cela se passait à Rome. J'aimerais que ce soit le sens de ce manuel : non se limiter à apprendre formules et rites, mais **s'ouvrir à nouveau** à un monde grouillant de vie.

RITE PUBLIC ROMAIN RECONSTRUIT

Description du contexte et texte opérationnel du rite :

1. Préparation du lieu et des officiants

Sources : Ovide, *Fasti* ; Caton, *De Agri Cultura* ; Macrobe, *Saturnalia* ; Cicéron, *De Natura Deorum*.

Le lieu (*templum* ou espace consacré) doit être nettoyé physiquement et spirituellement.

Instruments :

- Brasero (*focus*) et autel (*ara*).
- Eau lustrale (*aqua caduca*) prise à une source pure ou à la pluie.
- Assiettes de bronze (*aera*), utilisées pour un son apotropaïque.
- Encens, farro, vin ou galettes.
- Branche de laurier ou d'olivier pour l'aspersion.

Capite velato : pour les Dieux supérieurs, on couvre la tête avec le pan de la toge.

On ne couvre pas : pour les divinités chtoniennes (Dis, Proserpine), Saturne (Macrobe, *Sat.* I, 8.2), et parfois pour les divinités étrangères (*rito graecus*).

Analogies :

- **Shinto :** les prêtres purifient l'aire avec des branches de *sakaki* et de l'eau.
- **Rites grecs :** usage de branches de laurier pour la purification.
- **Inde védique :** préparation de l'aire sacrificielle avec eau et feu, désignation du vedi.

Non récité, phase préparatoire.

2. Lustration et purification

- L'officiant asperge les quatre côtés du lieu et l'autel avec de l'eau lustrale.
- On brûle de l'encens tout en frappant trois fois les assiettes de bronze (*tintinnabulum* ou *aera*).
- Signification : rendre l'aire *mundus*, séparée du profane.

Sources : Ovide, *Fasti* V, 441-444 (usage des bronzes pour chasser les Lémures).

Analogies :

- **Shinto :** secouer l'*ōnusa* (bâton avec bandes de papier) et sonner des clochettes (*suzu*).
- **Chine ancienne :** gongs et cloches pour chasser les esprits nuisibles.

Ablution de l'officiant :

Latin proposé : « *Aqua fluens sordes abluat, labes eximat. Purus sum, puriter accedo.* »

Français : « Que l'eau courante lave les impuretés, enlève les taches. Je suis pur, j'approche en pureté. »

Exécution de l'ablution :

- Lavage des mains : « *Aqua fluens sordes abluat, labes eximat* » en versant l'eau.
- Versement sur le visage : « *Purus sum, puriter accedo* » tandis que l'eau coule, complétant la purification.

Les sources anciennes (Varron, Tite-Live, Macrobe) confirment l'ablution rituelle avant la cérémonie, mais aucune formule n'est rapportée. Pour la reconstruction, je me suis basé sur la réinterprétation et la traduction en latin d'anciennes prières purificatoires du *Harae no Kotoba*.

L'ablution accomplie, le rite peut commencer.

Commandement de silence

Avant de commencer, l'officiant lève la main droite (ou le *lituus* si présent) et proclame :

Favete linguis !

(Propitiez avec la langue : maintenez le silence sacré, prononcez seulement des paroles fastes).

Cette formule, d'origine étrusque et attestée dans les rituels romains, établit le **silentium** nécessaire afin qu'aucune parole infauste ou bruit profane n'interrompe la communication avec le divin. Selon l'usage, le silence peut être accompagné d'un son continu de *tibiae* pour masquer d'éventuels bruits externes.

---

3. Ouverture à Janus

Toujours au début, Janus ouvre la voie aux Dieux : « pour toute circonstance […] il fut établi que dans les sacrifices on invoquât Janus en premier (Cicéron, *De Natura Deorum* II, 67) ».

Prière :

« *Ianus pater, primus Deorum, custos liminum, pandens et claudens, tibi primum precor, hoc thure obmovendo bonas preces offero, uti sis volens propitius in operibus nostris.* »

« Janus père, premier des *Dieux*, gardien des seuils, qui ouvres et fermes, à toi le premier j'adresse la prière ; avec cet encens j'offre de bonnes supplications, afin que tu sois bienveillant et propice dans nos œuvres. »

On offre l'encens.

« *Iane pater, uti te thure obmovendo bonas preces bene precatus sum, eiusdem rei ergo macte vino inferio esto.* »

« Janus père, comme je t'ai offert cet encens avec de bonnes prières, ainsi puisses-tu agréer aussi ce vin versé. »

L'offrande de vin est accomplie.

Sources : prière reconstruite basée sur Caton (*De Agri Cultura* 134) où Janus reçoit du *strue*, une galette en couches, mais dans cette occasion il a un rôle central, ici il assume sa fonction canonique d'ouvreur des rites (Ovide, *Fasti* I, 65-288 ; Macrobe, *Sat.* I, 9.9 ; Cicéron, *De Natura Deorum* II, 67), donc la prière a été adaptée à cette fonction et la galette remplacée par l'encens, idéal pour une offrande visant à attirer l'attention des *Numina* avant l'invocation de la divinité principale. La formule originale décrit le sacrifice d'une truie pour la bénédiction du champ (rite agraire), où Janus est invoqué en couple avec Jupiter. Aucune source (Ovide, Cicéron) ne dit qu'au début des rites il faut invoquer aussi Jupiter en plus de Janus, on conclut donc qu'il s'agit d'une particularité des rituels agraires transmis par Caton, où Jupiter est requis en tant que Dieu de la pluie et de la fécondité. Par conséquent, dans cette version reconstruite, pour l'offrande initiale seules les formules dédiées à Janus ont été utilisées, sans Jupiter, dont les fonctions dans ce contexte ne sont pas nécessaires. Les références à la maison et à la famille ont été changées pour souligner l'aspect public et communautaire.

---

4. Hommage aux Lares et aux Génies

- Placés **avant** la divinité principale, comme garants du lieu et protecteurs du passage rituel.
- Offrande : grains de farro et encens.

Motif : dans les religions de structure archaïque, on honore d'abord les puissances locales, puis la divinité hôte.

Analogies :

- **Shinto :** salut aux *Ujigami* avant le *Kami* principal.
- **Chinois traditionnel :** offrande au *Tudigong*, génie du lieu.

> « *Lares et Genii huius loci, vos precor ut hunc locum purum et tutum teneatis, et preces nostras ad Deos rite perducatis.* »

« Lares et Génies de ce lieu, je vous prie de maintenir pur et sûr cet espace, et de conduire nos prières aux Dieux correctement. »

(Prière reconstruite, aucune source réelle mais cohérence avec la ritualistique romaine maintenue)

Sacrificium Dei : prières et offrandes à la Divinité du rite

5. Datio (donation sacrée, don principal, l'acte de remise)

- On offre aux divinités destinataires du rite.
- Offrandes typiques : galettes épicées, dons substantiels.
- Position : tournée vers l'ara/foyer ; pieds fermes, posture droite. Ne pas croiser les bras ni les jambes.

Latin :

> « [Nomen dei]*, te hoc fercto obmovendo bonas preces precor, uti sis volens propitius communitati atque Rei Publicae, mactus hoc ferto.* »

Français :

« [Nom de la divinité], avec cette offrande et avec de bonnes prières je te supplie, afin que tu sois bienveillant et propice à la communauté et à la Chose Publique ; sois accru par cette offrande. »

On offre la galette.

Sources : Caton, *De Agri Cultura* 134. La formule originale fait référence à Jupiter, ici utilisée comme base rituelle standard. Le *ferctum* est une autre galette sacrificielle, mais de nature plus complexe que le *strue*, non décrite par Caton mais supposée être un pain fourré, peut-être avec du miel, des fruits secs ou d'autres ingrédients. Ici aussi les bénédictions ont été rendues collectives pour souligner la nature publique du rite, et la bénédiction pour la Chose Publique a été ajoutée comme elle apparaît chez Tite-Live, *Ab Urbe Condita* I, 20.

6. Auctio (de *augeo*, offrande qui accroît)

- L'offrande est montrée au ciel puis déposée sur le feu ou l'autel.
- Le prêtre récite la formule de consécration.

Latin :

> « *Macte virtute esto,* [Nomen dei]*, hoc dono dato !* »

Français :

« Sois accru en puissance, [Nom de la divinité], par ce don offert ! »

Formule reconstruite de manière cohérente avec la structure rituelle romaine basée encore sur Caton, où dans son rite cette partie anticipait l'*immolatio*, le sacrifice d'un animal. Le Cultus reconstruit s'inspire des lois du fondateur de la *Religio*, Numa Pompilius, donc nous ne versons pas de sang mais du vin, du lait, des fruits ou de la farine de farro salée.

---

7. Piaculum

> Fonction : compenser les erreurs involontaires, en assurant que le sacrifice soit quand même accepté.

Sources : Caton, *De Agri Cultura* 141-143.

Analogies :

- **Védique :***prāyaścitta* d'expiation.
- **Shinto :** formules de purification *harai norito*.

> « *Dique Deaeque omnes, si quid vobis in illis donis meis neque satisfactum est, vobis hoc piaculum do dono dico.* »

« Dieux et Déesses tous, si en l'un de ces dons offerts à vous il n'y a pas eu satisfaction, pour cela je vous offre, donne et dédie ce piaculum. »

La formule est inspirée de Caton, mais les parties concernant les sacrifices de sang ont été remplacées.

---

8. Offrande de clôture à Vesta

- Fonction : sceller le rite dans le feu sacré.
- Offrande : farro et sel jetés dans le brasero (Ovide, *Fasti* I, 335).

  « *Vesta mater, custos ignis aeterni, tibi hunc ritum committo ; serva puritatem sacrificii.* »

« Vesta mère, gardienne du feu éternel, à toi je confie ce rite ; conserve la pureté du sacrifice. »

Prière proposée. Les sources anciennes n'offrent que des allusions, insuffisantes pour reconstruire une formule. Vesta clôt toujours le rite : « quant à Vesta […] elle est toujours la dernière à être invoquée et à recevoir des sacrifices (Cicéron, *De Natura Deorum* II, 67) ».

---

9. Sigillum ritus

L'officiant regarde la foule et dit solennellement, en congédiant les assistants :

« Rite factum est ; illicet. »

Le rite a été correctement accompli ; vous pouvez aller (la même formule **illicet** clôturait aussi les assemblées, du latin *ire licet* → il est permis d'aller, non une formule rituelle mais un mot de congé).

10. Partie collective conclusive

- Les assistants applaudissent **trois ou neuf fois** (nombre rituel).
- Chœur : *Bona fortuna sit !* (Que la Bonne Fortune soit !)

Analogies :

- **Shinto :** applaudissements rituels *kashiwade*.
- **Rites africains et chinois :** battement des mains comme sceau spirituel.

---

11. Post-rituel sacré

- Offrandes personnelles dans le feu.
- Répétition éventuelle de parties si des erreurs sont détectées.

---

12. Partie festive

- Musique, danses, banquet (*convivium*) avec les aliments offerts.

Analogies :

- **Panathénées :** banquet après la procession.
- **Matsuri :** nourriture partagée entre communauté et prêtres.

RITE PRIVÉ ROMAIN

forme reconstruite et commentée

Contexte : rite domestique adressé à une divinité spécifique, exécuté par le *paterfamilias* ou la *materfamilias*, avec la participation des membres de la *domus*.

Sources principales : Caton (*De Agri Cultura*), Ovide (*Fasti*), Pline (*Naturalis Historia*), Macrobe (*Saturnalia*), Servius (*Ad Aeneid*), Cicéron (*De Natura Deorum*).

1. Préparation préliminaire (Purificatio et Praeparatio)

Objectif : purifier l'espace et le préparer à la présence du sacré.

- **Nettoyage physique** de l'aire rituelle (foyer ou lararium) et disposition ordonnée des objets.
- **Lustratio** : aspersion d'eau lustrale (*aqua salsa* = eau + sel) – **source** : Varron et Pline mentionnent l'usage du sel dans les rites purificateurs.
- **Incensum** : brûler de l'encens, de la myrrhe ou de la résine locale ; la fumée éloigne les impuretés.

Instruments apotropaïques :

- *tintinnabula* ou assiettes de bronze frappées trois fois (Ovide les cite comme moyen de dissuasion contre les esprits malins ; analogues : clochettes *suzu* dans le Shinto, assiettes de bronze en Chine).
- Musique douce ou récitation de formules rythmiques, utile pour créer une séparation entre le monde profane et le sacré (analogue : *mantra* védiques ou *sutra* bouddhistes).

2. Disposition du célébrant

- **Capite velato** (tête couverte par un voile ou un pan de la toge) : règle standard dans les cultes publics et domestiques aux Dieux supérieurs.
- **Exceptions** : Macrobe (*Sat.* I, 8.2) → cultes chtoniens, étrangers ou spécifiques (ex. Saturne, Honneur) = **capite aperto**.
- **Position** : tournée vers le lararium/foyer ; pieds fermes, posture droite. Ne pas croiser les bras ni les jambes.
- **Geste** : paume levée pour les Dieux supérieurs, abaissée pour les chtoniens (Macrobe, *Sat.* III, 9.12).

---

3. Ouverture du Rite

Formule initiale obligatoire → Invocation à **Janus**.

- **Source** : Cicéron (*De Natura Deorum* II, 67) → « Dans les sacrifices on invoque Janus en premier ».
- **Offrandes** : encens, vin pur (*libum vini*), ou galette simple.

Formule exemplative (latin reconstruit, non canonique) :

> « *Iane pater, te primum precor, quaeso, veneror, uti sis volens propitiusque huic sacrificio.* »

« Ô père Janus, je te prie en premier, je te supplie et je te vénère, afin que tu sois bienveillant et propice à ce sacrifice. »

On offre l'encens.

> « *Thure macte esto, vino inferio macte esto.* »

« Sois consacré par l'encens, sois consacré par le vin versé. »

Le vin est versé.

4. Hommage aux Lares et aux Génies

(Reconstruction) – Aucune source ne codifie une position fixe dans le rite privé, mais :

Motivation : ce sont les numina tutélaires de la maison et du lieu → fonction de garants et purificateurs.

Analogies interculturelles :

- Shinto **:** *Jinushigami* (divinités protectrices de la maison) toujours honorées avant le *Kami* principal.
- Chine **:** culte à *Dìzhǔ shén*, version domestique du *Tudigong*.

Offrande typique : vin ou lait + petite portion de nourriture du rite.

Formule :

« *Laribus familiaribus Genio huius loci, preces et dona libo, uti faveatis.* »

« Aux Lares familiaux et au Génie de ce lieu, j'offre prières et dons, afin que vous soyez propices. »

---

5. Sacra domestica : invocation et offrande à la Divinité Principale

- **Phase centrale** du rite.

  Offrandes proportionnées à la divinité :

- Vin pur ou mélangé
- Galettes rituelles (*liba*, *mola salsa*) – **source** : Pline, Caton.
- Encens ou herbes spécifiques à la divinité (romarin, laurier, etc.).

La prière doit être précise et complète → **analogue védique** : dans les *yajña* les erreurs verbales invalident le rite, imposant la répétition.

Formule :

> « [Nomen dei]*, te precor quaeso venerorque uti sis volens propitiusque mihi, liberisque meis, domo familiaeque nostrae.* »

« [Nom de la divinité] je t'invoque avec de justes invocations afin que tu sois bienveillant et propice à moi, à mes enfants, à la maison et à notre famille. »

La galette est offerte.

Formule :

> « [Nomen dei]*, quod tibi sacrum est, in familia mea vino dapis macte esto.* »

« [Nom de la divinité] ce qui est sacré pour toi, dans ma famille soit accru par le vin de l'offrande. »

Le vin est versé.

---

6. Piaculum

- **Fonction** : sacrifice/expression d'excuses en cas d'imperfections rituelles.
- **Source** : Caton, Tite-Live, Virgile → acte de « purge » pour d'éventuelles erreurs ou profanations.
- **Position** : traditionnellement avant la clôture à Vesta, pour assurer que la divinité tutélaire du foyer reçoive un rite exempt d'impureté.
- Offrande simple : vin ou grain.

Formule :

> « *Dique Deaeque omnes, quod vobis illis donis meis neque satisfactum est, vos hoc piaculo.* »

« Dieux et Déesses tous, si avec ces dons que je vous ai offerts vous n'avez pas été satisfaits, ce piaculum je vous offre. »

Analogies :

- Dans les rites védiques : *prayascitta* (actes expiatoires immédiats).
- Shinto **:** *harai* pour corriger les impuretés spirituelles.

---

7. Clôture avec Vesta

- **Source** : Cicéron → « Vesta est toujours la dernière à être invoquée et à recevoir des sacrifices ».
- **Offrande** : vin pur, galette, farine de farro salée.

Formule :

> « Vesta mater, custos sacri ignis, accipe haec dona et domum nostram serva. »

« Vesta mère, gardienne du feu sacré, accepte ces dons et protège notre maison. »

8. Implication collective (partie reconstruite)

Célébration du sigillum :

- Battement de mains **3 ou 9 fois** (analogues : pas triples dans les Lemuria – Ovide ou dans les Carmina Arvalia ; usage du nombre 3 dans de nombreuses cultures archaïques).

Formule chorale :

« Bona fortuna sit ! »

Analogies :

- Shinto **:** *kashiwade* (battement de mains pour attirer l'attention divine).
- Afrique de l'Ouest **:** battement rituel en l'honneur des esprits.

---

9. Post-Rite

- **Contrôle** : le célébrant vérifie qu'aucune phase n'a été omise ou erronée.
- Offrandes individuelles des assistants : encens ou petites libations sur le brasero encore allumé (analogue : *prasad* hindou, offrandes individuelles bouddhistes).
- **Convivium** : banquet commun avec la partie non offerte de la nourriture, symbole de communion homme–divinité (analogue : banquets sacrés grecs, *naorai* shintoïstes).

Rites quotidiens simples

Au réveil, devant l'édicule domestique saluer les **Dieux** de la maison, de la famille et les esprits du lieu.

Réciter la formule : « *Quod hic dies bonum faustum felix fortunatumque sit mihi, domo familiaeque nostrae* »

Français : « Que ce jour soit bon, fastueux, heureux et fortuné pour moi, notre maison et notre famille »

On offre ensuite un bâtonnet d'encens (pratique et commode, pas besoin de thurible), ou des grains de sel, de la farine salée, des grains de farro, ou de l'eau salée. Ce sont toutes des offrandes « à froid » et immédiates déjà conservées dans l'édicule, à verser sur le brasero éteint ou à laisser sur l'étagère.

Après l'offrande, on peut battre des mains trois fois, comme geste de bon augure.

Sources : la prière est une fusion de la formule augurale de Cicéron (*De Divinatione* I, 102) « quod bonum faustum felix fortunatumque sit » plus les dédicaces de Caton déjà explorées.

Offrande de remerciement avant le repas

Avant de consommer un repas, montrer respect et remerciement aux Numi de la maison et du lieu.

Réciter la formule : « *Di familiares, donum hoc offero* »

Français : « Dieux familiaux, je vous offre ce don »

On verse une petite offrande de remerciement.

Sources : cette formule est proposée, non présente dans les sources anciennes, bien que nous sachions de petites offrandes préliminaires, comme la *libatio* de vin ou la déposition de portions de nourriture sur le foyer en l'honneur des Lares domestiques, avant de commencer à consommer le repas. La pratique d'actes de remerciement précédant le repas est donc présente dans l'habitude des anciens Romains, et des pratiques similaires survivent dans d'innombrables cultures. Ici j'ai voulu fondre la tradition japonaise de l'**Itadakimasu** avec la praticité rituelle romaine en proposant une formule tout aussi simple, immédiate et facile à mémoriser.

Dans ce schéma nous avons **toute la séquence** documentée là où c'est possible, et marquée comme reconstruction là où c'est nécessaire, avec outils, postures, formules, sources et analogies.

Les rites deviennent ainsi **techniquement exécutables** et historiquement justifiables, sans mélanger des inventions non signalées. À suivre un approfondissement des divers aspects liturgiques, jusqu'où les témoignages directs arrivent et quand – **et pourquoi** – intégrer des éléments rituels d'autres cultures compatibles.

RATIO ET USUS RITUUM

Sur le capite velato

Dans la religion romaine traditionnelle, le prêtre ou l'officiant couvrait la tête avec le pan de la toge (*capite velato*) pendant les rites publics et privés dédiés aux **Dieux supérieurs** (célestes et bienveillants).

Cette posture avait un double objectif :

1. **Séparation symbolique** du monde profane — le voile créait un "espace sacré" autour du visage.
2. **Protection rituelle** contre les influences étrangères ou hostiles pendant la communication avec la divinité.

D'innombrables sources littéraires et artistiques confirment l'usage de se couvrir la tête pendant l'exercice des fonctions religieuses ; c'est le signe distinctif le plus reconnaissable des prêtres romains.

Quand on ne voilait pas la tête

Tous les rites ne requéraient pas le voile. Macrobe (*Saturnalia* I, 8.2) précise que pour les divinités **chtoniennes** (liées au monde inférieur) et certaines divinités **étrangères** introduites à Rome, on officiait **capite aperto**.

Exemples :

- **Saturne** (bien que non strictement chtonien) recevait des sacrifices s**ans voile**. Il en va de même pour Honneur (Plutarque, *Quaestiones Romanae* 13).
- Certains cultes d'origine grecque et orientale, comme ceux de Cybèle ou Isis, prévoyaient des modalités différentes, souvent tête découverte.

Le principe était clair :

- **Capite velato** → divinités olympiennes, protectrices, liées à la lumière et à l'ordre.
- **Capite aperto** → divinités chtoniennes, étrangères ou à valeur liminale.

Analogues dans d'autres cultures

- **Étrusques** : non démontrable dans les actes rituels, mais l'iconographie funéraire montre souvent de solennelles figures, hommes et femmes, la tête couverte par la toge.
- **Grèce** : au contraire, les Grecs officiaient généralement **tête découverte**, sauf dans de rares cas particuliers.
- **Hindouisme** : dans certaines *pūjā*, la tête peut être couverte par respect et séparation symbolique, surtout dans les rites aux divinités protectrices.
- **Shinto** : le prêtre ne couvre pas la tête, mais la fonction de « séparation du profane » est assurée par d'autres gestes et instruments (par ex. le *hōbei* et les purifications).

Note pour le rite reconstruit

- S'il est dédié à des divinités **supérieures** (Janus, Mars, Jupiter, etc.) → capite velato.
- S'il est adressé à des divinités **chtoniennes** (Dis Pater, Proserpine, divinités des morts) ou étrangères avec cultes spécifiques → capite aperto.
- Pour les divinités de nature mixte (ex. Saturne) on suit la tradition spécifique attestée par les sources.

Délimitation du Templum, des ornements et des espaces sacrés

Forme et fonction des ornements

En nous basant sur les sources, les ornements sur les arbres romains pouvaient prendre deux formes principales, avec des analogies au Japon (*shimenawa*) et des différences liées au contexte romain :

1. **Draps laissés au vent** (signalisation d'Aire Sacrée) :
    - **Preuve** : l'idée de draps laissés au vent pour marquer une aire sacrée est soutenue par Ovide (*Fasti* III, 265), où il décrit des arbres et haies avec des rubans qui semblent flotter ou être suspendus comme signal. Cela rappelle les *shimenawa* japonais, cordes de paille avec bandes de papier (*shide*) qui ondulent pour indiquer une frontière sacrée.
    - **Contexte** : à Rome, bois sacrés (*lucus*) ou arbres isolés (ex. chênes de Jupiter) pouvaient être délimités par des draps suspendus aux branches, visibles de loin, pour avertir les passants de ne pas profaner l'espace.
    - **Matériau** : probablement laine blanche ou bandes de tissu léger, parfois avec fils colorés (rouge/pourpre), comme dans les *suffibula* des Vestales.
2. **Ruban lié autour de l'arbre** :
    - **Preuve** : Virgile (*Énéide* XII, 765-770) et encore Ovide (*Métamorphoses* VIII, 735-750) suggèrent des *vincula* ou *vittae* liées autour des arbres, similaires aux *shimenawa* japonais enroulés autour de troncs ou branches.
    - **Contexte** : cette pratique était plus courante pour des arbres individuellement consacrés (un arbre dédié à une divinité spécifique, ex. Virgile parle d'un olivier sauvage à Faunus et Ovide d'un chêne à Cérès), où le ruban servait à « lier » symboliquement l'arbre à la divinité.

- **Matériau** : laine tissée en rubans (*vittae*), souvent blancs, avec nœuds ou liens, comme décrit pour les *infulae* sacerdotales.

Comparaison avec le Japon

- **Shimenawa** : dans le Shinto, les *shimenawa* sont des cordes de paille avec bandes de papier ou tissu, utilisées pour marquer des aires sacrées ou envelopper arbres/objets consacrés. Elles sont à la fois une frontière visible et un symbole de purification.
- ***Vittae* romaines** : les *vittae* romaines partagent le rôle de démarcation sacrée, mais étaient plus souvent en laine et liées ou suspendues, reflétant le matériau préféré dans la religion romaine (laine pure, Pline, *Naturalis Historia* XXVIII, 13). Le rouge/pourpre pourrait être un ajout cérémoniel, tandis que les *shimenawa* utilisent des couleurs variables (blanc, rouge, jaune).
- **Différences** : les *shimenawa* sont plus structurés (cordes épaisses), tandis que les *vittae* étaient des rubans légers ou bandages, adaptés au contexte romain de simplicité rituelle.

Ovide indique clairement que les arbres pouvaient être ornés de draps ou rubans, et bien que le terme *vittae* ne soit pas toujours explicite, leur usage est plausible étant donné la signification de « liens sacrés ». Ils étaient probablement :

- **Draps suspendus au vent** pour marquer une aire sacrée (ex. un *lucus*), similaires aux *shide* comme signal visible.
- **Rubans liés autour de l'arbre** pour consécration individuelle, également proche des *shimenawa* japonais.

Types de tissu utilisés pour signaler objets et aires sacrées

1. **Tissu enroulé** (pour sanctifier statues, arbres et autels) :
    - **Description** : un ruban ou bande de laine blanche, potentiellement avec fils rouges ou pourpres, enroulé

autour de statues, arbres et autels pour sanctionner leur sacralité.

Preuve :

- Servius (*Ad Aeneid* II, 133) décrit les *vittae* comme bandages de laine utilisés pour orner statues, autels et *simulacra*.
- Virgile (*Énéide* XII, 765-770) mentionne un olivier sauvage sacré à Faunus où les marins suspendent vêtements et offrandes votives.
- La bordure pourpre du *suffibulum* des Vestales et de la *toga praetexta* soutient l'hypothèse de fils rouges/pourpres à valeur protectrice.

Fonction : ce type de tissu, suspendu ou enroulé, « liait » symboliquement l'objet à la divinité, le marquant comme espace sacré et protégé (*Pax Deorum*). C'était un acte de dédicace, souvent exécuté pendant la consécration ou les fêtes (ex. Vestalia).

Matériau : laine blanche pure, avec éventuels fils rouges/pourpres pour souligner l'importance rituelle.

2. **Drap suspendu** (pour signaler aires sacrées) :

    - Description : un drap ou bande de laine blanche, avec éventuels fils rouges, lié aux branches ou au tronc d'un arbre et laissé suspendu, utilisé pour signaler l'entrée dans une aire sacrée (ex. un *lucus*).

    Preuve :

    - Ovide (*Fasti* III, 259-268) décrit la présence dans le bois de Diane de longs tissus, comme des voiles, qui pendent des arbres pour signaler la présence divine.
    - Servius (*Ad Aeneid* III, 22) relie les rubans à la signalisation de lieux sacrés, y compris les bois, où ils pouvaient être suspendus pour délimiter l'espace.

Fonction : Ce drap, flottant au vent, servait de frontière apotropaïque, avertissant les passants d'entrer dans une aire consacrée et la protégeant des influences profanes.

Matériau : laine blanche légère, parfois avec accents rouges/pourpres, choisie pour sa pureté et sa visibilité.

Définition des termes proposés

1. **Vittae** :

    - **Description** : rubans ou bandes de laine blanche (avec éventuels fils pourpres), enroulés autour de statues, autels et arbres pour sanctionner leur sacralité.
    - **Base** : dérive du verbe *vincire* (« lier ») et du sens de *vittae* comme bandages sacrés (Servius et Ovide utilisent ce terme pour les tissus qui enveloppent). Bien que pas toujours explicitement associées aux arbres, leur usage sur objets consacrés (statues, autels) est attesté, et l'extension aux arbres isolés est confirmée.
    - **Utilisation** : représente un acte de dédicace statique, "liant" l'objet à la divinité.
2. **Vincula** :

    - **Description** : draps ou bandes de laine blanche, liés aux branches ou au tronc d'un arbre et laissés suspendus, utilisés pour signaler l'entrée dans une aire sacrée (ex. un *lucus*).
    - **Base** : le terme *vincula* (liens, pluriel de *vinculum*) est utilisé par Servius et est idéal pour décrire des tissus suspendus comme signaux, bien qu'Ovide et Varron préfèrent *licium* pour ce type de bandage (autre terme à considérer). Bien que *vincula* indique génériquement des liens, nous l'adaptons ici pour les draps suspendus, en le distinguant des *vittae*.
    - **Utilisation** : fonction dynamique de délimitation, visible et apotropaïque, similaire aux *shide* japonais.

Intégration dans le Rite Reconstruit

Pour la consécration, on utilise les *vittae*, rubans de laine blanche (avec fils rouges si cérémoniel), enroulés autour d'autels, statues et arbres sacrés. Pour marquer les aires sacrées, comme les *luci*, on emploie les *vincula*, draps de laine suspendus aux branches ou au tronc, visibles comme frontière divine.

Formule rituelle :

- **Pour les *Vittae*** : « *Hanc aram vitta alba orno, ut sit sacer* » (J'orne cet autel d'une *vitta* blanche, afin qu'il soit sacré), ou « *Hanc arborem vitta alba orno…* » s'il s'agit d'un arbre.
- **Pour les *Vincula*** : « *Hunc locum vinculo albo signo, ut sit tutus* » (Je marque ce lieu d'un *vinculum* blanc, afin qu'il soit protégé).

Signalisation des aires sacrées ou des espaces rituels temporaires

Les *templa* temporaires (espaces sacrés délimités pour les rites, les auspices ou les sacrifices) étaient marqués pour séparer le sacré du profane, comme décrit par Varron (*De Lingua Latina* VII, 8-13), qui souligne l'usage de « signes » (*signa*) ou de frontières pour définir le *templum*. Les sources indiquent diverses méthodes :

- **Signes ou palissades** : œuvres picturales et plastiques (ex. l'*Ara Pacis*) reproduisent des frontières physiques, comme des poteaux ou des palissades, pour les *templa* auguraux, souvent tracés avec un bâton rituel (*lituus*) par l'augure puis reproduits physiquement au sol.
- **Cordes ou liens** : ici aussi sculptures et fresques nous montrent des rubans, festons et drapés autour des aires sacrées, des « ceintures » ou cordes pour délimiter les espaces rituels. Cela pourrait inclure des cordes de laine, similaires aux *vittae*, utilisées pour « lier » symboliquement l'aire.

Les *vittae*, en tant que rubans de laine blanche, étaient utilisées pour orner et consacrer (ex. autels ou arbres comme dans les *Métamorphoses*

VIII,744), et leur nom dérive de *vincire* (« lier »). Une version longue des *vittae* – essentiellement une corde étendue – pourrait être théorisée comme une méthode pour entourer l'aire, créant une frontière textile flexible et symbolique, surtout pour les *templa* temporaires en espaces ouverts (ex. pour les auspices célestes ou les rites). Cela serait cohérent avec :

- **Fonction apotropaïque** : comme une fusion entre les draps liés aux arbres et les enceintes autour des *templa*, une corde-*vitta* pourrait signaler et protéger l'aire, en embrassant la zone rituelle.
- **Analogie avec l'Orient** : comme les *shimenawa* japonais (cordes sacrées qui entourent les aires), une *vitta* longue pourrait délimiter le *templum*, adaptant le concept romain de simplicité (laine pure) à un usage pratique.

Usage théorique : avant la lustration, on délimite la zone rituelle avec une longue corde tressée de laine blanche (symbole de pureté), ou blanche et rouge (pureté et protection), tendue autour de l'aire ou attachée à des poteaux de frontière. Cela crée une barrière symbolique, séparant le sacré du profane et signalant la présence divine. Sources : Varron, *De Lingua Latina* V, 8 (frontières augurales).

Actions rituelles :

- L'officiant (ou un assistant) plante quatre poteaux aux points cardinaux de l'aire.
- On tend la longue *vitta* entre les poteaux, en l'enroulant légèrement pour « lier » l'espace.
- Offrande : encens, ou une petite libation de vin ou de farro à la *vitta*, pour propitier la délimitation.
  Formule rituelle (à réciter pendant la délimitation) : **Latin** : *Hoc templum vitta pura cingo, ut sit sacer et tutus ab omni profano*.
  Français : Je ceins ce *templum* d'une *vitta* pure, afin qu'il soit sacré et protégé de toute profanation.

Réciter sur un ton solennel, en tournant autour de l'aire tout en tendant la *vitta*, pour garantir l'intégrité du périmètre sacré.

Tracer le Templum

Théorie et reconstruction : les sources ne nous ont pas transmis de formules détaillées ni même une explication, mais reconstruire le rite de délimitation du *templum* est possible. Qu'est-ce que le *templum* ? C'est un espace sacré que le prêtre (l'augure) trace mentalement dans le ciel, en le divisant en quatre parties, afin de pouvoir observer la direction des signes divins. À l'occasion cet espace mental était reproduit au sol, en délimitant une aire avec des cippi, des pieux ou des cordes, et en son centre était éventuellement placée une cabane ou une tente (*tabernaculum*, mais cela n'est pas mentionné par les sources plus anciennes). Le *templum* n'est pas un édifice mais est avant tout une **région imaginaire** tracée dans le ciel par le prêtre, puis « portée » au sol en la signalant avec des objets temporaires ; pourtant nous avons encore la possibilité d'en voir un dans toute sa splendeur : l'*Ara Pacis* n'est rien d'autre que la monumentalisation d'un *templum* physique, où palissades et drapés restent imprimés dans les décorations de marbre. Nous connaissons donc le concept, comment il était fait (toujours à base quadrangulaire) mais comment était-il tracé ? Cicéron (*De Divinatione* I,30) nous explique que Romulus utilisa la même procédure avant de tracer la frontière physique de la ville qu'il était en train de fonder (le terme **Roma Quadrata** n'est pas fortuit et est cohérent avec la planimétrie étrusque). Nous savons que de la même manière étaient construits les castra, et qu'à la suite des armées étaient toujours présents les augures. Villes et camps suivaient donc le même tracé d'un *templum*, et cette orientation définissait l'urbanisme et l'organisation des castra, où les deux droites, *cardo* et *decumanus*, divisaient l'espace en quatre régions, exactement comme les augures le faisaient dans le ciel. Ces rites de fondation sont d'origine tyrrhénienne et leurs règles étaient établies par l'**Etrusca Disciplina**. Si villes et camps étaient des versions urbaines et militaires d'un *templum*, il ne nous reste plus qu'à comprendre comment ceux-ci étaient tracés, et ici nous avons plus d'informations.

Tracer l'espace sacré : les deux axes qui divisaient l'aire en quatre régions étaient le **cardo** (du nord au sud) et le **decumanus** (de l'est à l'ouest), ce

dernier était le point de départ puisqu'il regardait à l'**est**, la direction faste du ciel d'où provenaient les signes bienveillants et vers laquelle l'ensemble du *templum* était **orienté** (littéralement « vers l'orient »). Cela nous est confirmé par Tite-Live (*Ab Urbe Condita* I, 18), qui nous parle aussi de l'instrument pour tracer ces axes, à savoir le **lituus**, décrit comme « un bâton courbe sans nœuds », nommé aussi par Cicéron (encore dans *Div.* I, 30) qui attribue le nom à la ressemblance avec la trompette militaire homonyme, mais cela pourrait avoir été le contraire. Maintenant nous devons imaginer l'augure avec ce bâton en main qui dessine d'abord dans le ciel un axe qui va d'est en ouest, puis du nord au sud. Nous avons le *cardo* et le *decumanus*. Immédiatement après, ce dessin imaginaire aurait été reproduit au sol, et le prêtre – ou des assistants – aurait placé des cippi pour en délimiter les frontières.

Direction du tracé : à ce stade nous avons marqué, avec l'aide du *lituus*, des axes dans le ciel, et puis nous les avons transportés au sol en délimitant une aire. Maintenant il faut définir les frontières, et en cela nous vient en aide le **rite de fondation** de la ville, où l'on traçait un sillon dans le terrain. Varron est l'auteur qui nous fournit le plus de détails (*De Lingua Latina* V, 143) avec la charrue tirée par un taureau et une vache. Le détail qui nous intéresse est que le soc (de bronze) était tourné vers l'intérieur, soulevant la terre qui créait la frontière sacrée. Servius (*Ad Aeneid* IV, 212) ajoute un élément clé en expliquant que la vache est à l'intérieur et le taureau à l'extérieur. Pourquoi est-ce si important ? Parce que la disposition des deux animaux, avec le soc au centre, **est compatible avec un tracé vers la gauche**.

Le mouvement était vers la gauche et, suivant la logique étrusque, il devait partir de l'**est**, puisque l'axe est-ouest était celui marqué en premier, conforme à l'orientation du *templum*, **ut mos Etruscus erat**, c'est-à-dire « comme était la coutume étrusque », en procédant en sens **anti-horaire**. C'est ainsi que la frontière physique était tracée. Sa dissolution s'effectuait en sens horaire, en retraçant donc à rebours le parcours original, analogue à la manière dont les villes étaient rasées.

Formule rituelle proposée pour le rite reconstruit

1. Préparation et purification

Le prêtre se couvre la tête avec un pan de la toge pour pureté rituelle (*capite velato*). Il se lave les mains avec de l'eau lustrale, et offre encens et libations aux divinités du lieu et des frontières, afin qu'elles accueillent le rite et gardent l'espace. On récite la formule : « **Termine, custos finium sacrorum, Genius loci, si Deus si Dea, qui hanc terram regis et protegis, Lares huius loci, qui hic habitatis et colitis, vos omnes precor et obsecro. Sit vobis placitum hoc opus meum, ut hunc locum sacrum effem et ritus hic peragam. Favete linguis, estote benevoli, et hoc templum accipite, ut Di immortales favorem suum praestent. Sic vos veneror** » c'est-à-dire « *Terminus*, gardien des frontières sacrées, *Genius loci*, qu'il soit un Dieu ou une Déesse, qui règnes et protèges cette terre, Lares de ce lieu, qui habitez et cultivez ici, je vous prie et vous conjure tous. Que cette œuvre mienne vous soit agréable, afin que je rende ce lieu sacré et que j'y accomplisse les rites. Soyez propices par les paroles, soyez bienveillants, et permettez que notre *templum* soit accepté, afin que les Dieux immortels accordent leur faveur. Ainsi je vous vénère. » Les assistants (ex. camilli ou prêtres mineurs) apportent le *lituus*, cordes, pieux (cippi) et matériaux pour le rite. Le prêtre vérifie que le lieu est pur, sans contaminations (ex. cadavres ou armes).

2. Tracé du Templum dans le ciel

À ce stade le prêtre se tourne vers l'orient, avec le *lituus* dans la main droite, lève le regard au ciel et trace mentalement le premier axe, le *decumanus*, d'est en ouest, en partant de la direction faste. En déplaçant le *lituus* dans un arc imaginaire, il délimite l'axe horizontal. Puis, en traçant le cardo, du nord au sud, il complète la subdivision en quatre régions. Il effa (consacre verbalement) l'espace avec une formule : « **Hoc caelum in regiones divido, ut mos est, ab oriente ad occidentem, a septentrione ad meridiem, et templum effo** » c'est-à-dire « Je divise ce ciel en régions, selon la coutume, d'orient en occident, de septentrion en méridien, et je consacre verbalement le *templum* ».

3. Reproduction au sol et délimitation physique

Les assistants reproduisent les axes au sol, en plantant des cippi (pieux de bois) ou en positionnant des pierres pour délimiter l'aire, en partant du *decumanus* (est-ouest) comme axe principal. Le prêtre, avec le *lituus*, vérifie les frontières, en s'assurant qu'elles soient alignées au ciel. Au centre est placé l'autel ou le brasero. Le prêtre effa le sol : « **Hunc locum sacrum effo, ut in eo ritus peragantur et Di faventes sint** » c'est-à-dire « Je consacre verbalement ce lieu sacré, afin qu'en lui les rites soient accomplis et que les Dieux soient favorables ».

4. Consécration des frontières visibles

Pour consacrer le *templum* le prêtre trace une frontière physique autour du périmètre, en partant de l'**est** et en procédant en sens anti-horaire : on tend les cordes le long des poteaux qui délimitent l'aire, en récitant la formule déjà vue pour les *vittae* : « **Hoc templum vitta pura cingo, ut sit sacer et tutus ab omni profano** » c'est-à-dire « Je ceins ce *templum* d'une *vitta* pure, afin qu'il soit sacré et protégé de toute profanation. »

5. Observation des présages et conclusion du rite

Bien que cet espace temporaire soit pour des rites religieux et non auguraux, le prêtre observe un présage préliminaire (ex. vol d'oiseaux depuis l'orient) pour confirmer la faveur divine, comme chez Cicéron I, 30. L'officiant se positionne au centre du *templum* en regardant vers le méridien (*spectans meridiem*, comme chez Varron VII, 7-8 et Tite-Live cité plus haut), gardant l'est à sa gauche (mais selon l'usage grec et troyen, et probablement aussi étrusque, on observe le nord, avec l'est bienveillant à droite, comme l'explique encore Cicéron dans *De Divinatione* II, 84) et offre une libation de vin et de farro à Jupiter, en prononçant une prière pour la faveur divine : « **Iuppiter pater, si est fas hoc templum, quod ego effatus sum, ratum haberi, uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines, quod feci** » c'est-à-dire « Jupiter Père, s'il est licite que ce *templum*, que j'ai effaté, soit tenu pour valide, accorde que tu nous donnes des signes certains à l'intérieur de ces frontières que j'ai tracées » (adapté de Tite-Live *Ab Urbe Condita* I, 18). Indépendamment de à qui est dédié le

rite, ou éventuel futur temple physique, Jupiter est toujours invoqué dans cette phase, en tant que garant et intermédiaire qui à travers les signes célestes nous met en contact avec les divinités, sa présence assure la légitimité. Si le présage est faste, il conclut avec une libation finale : « **Templum acceptum est, ritus nostri faventes sint** » c'est-à-dire « Le *templum* est accepté, que nos rites soient favorables ». Le *templum* est prêt pour la fonction religieuse, avec le prêtre qui exécute les rites à l'intérieur, en assurant la présence des Dieux.

6. Consécration d'un templum permanent

Si sur le *templum* on voulait construire un *sacellum* permanent (une petite aire ouverte consacrée à une divinité), ou même un édifice sacré, le long du périmètre il faudrait creuser un sillon, comme dans les rites de fondation. Dans ce cas, **après** avoir tracé le *templum* céleste il est **nécessaire** d'invoquer immédiatement Jupiter pour demander un présage **avant** de procéder au tracé physique, en cohérence avec les sources anciennes qui s'accordent sur le fait que les auspices précèdent la fondation de villes et de camps. Obtenu le réponse positive on invoque la divinité à laquelle dédier le *sacellum* ; maintenant on peut inciser le terrain en récitant : « **Hunc sulcum sacrum effo, ut templum tuum sit** » c'est-à-dire « Je consacre verbalement ce sillon sacré, afin qu'il soit ton *templum* » (déduit de Tite-Live I, 44) exécuté avec *cinctus Gabinus* selon la pratique des rites fondateurs. Le sillon sera ensuite clôturé et délimité avec les *vittae* pour en garantir la protection. Pour la dédicace du sacellum, à réciter une fois l'œuvre achevée, je propose une formule inspirée de textes de consécration shintoïstes de l'époque Heian, dont la fonction et la liturgie sont compatibles avec celle étrusco-romaine : « **Timore te invoco,** [Nomen dei]**, precor, ut in hoc loco consecrato accipias et sis propitius ritibus nostris. Sic te veneror** » c'est-à-dire « Avec crainte je t'invoque, [Nom de la divinité], je te prie, afin qu'en ce lieu consacré tu sois accueilli et sois propice dans nos rites. Ainsi je te vénère. »

Unir les sources qui décrivent le *templum* augural avec le tracé de fondation a été utile pour comprendre comment reconstruire un espace

sacré ; de la même manière nous pouvons deviner comment le démolir : Servius (*Ad Aen.* V, 755) explique que les murailles étaient une frontière sacrée, et la désacralisation (*exauguratio*) de la ville partait précisément de l'abattage des mêmes, à travers un rite d'inversion par rapport à la consécration.

Imagination du rite de destruction du Templum provisoire

1. **Préparation et purification inverse** : l'officiant se positionne au centre du *templum*, tourné dans la direction initiale. Il se lave les mains avec de l'eau lustrale, mais en la versant vers l'extérieur pour « dissoudre » la pureté. Il offre une libation inverse de vin et de farro aux divinités, en la versant à l'extérieur de la frontière, en prononçant une formule de révocation : « **Dique Deaeque omnes, quod vobis effavi, nunc dissolvo et profano reddo. Favorem vestrum revoco, ut hoc templum annullatum sit** » c'est-à-dire « Dieux et Déesses tous, ce que je vous ai consacré verbalement, maintenant je le dissous et le restitue au profane. Je révoque votre faveur, afin que ce *templum* soit annulé » (déduite de *De Lingua Latina* VI, 53-54 où l'*effatio* consacre, donc l'inverse révoque). Les assistants enlèvent les objets sacrés (ex. autel temporaire), en préparant l'inversion.

2. **Dissolution du Templum dans le ciel** : l'officiant, avec le *lituus*, lève le regard au ciel et annule les axes mentaux en ordre inverse. Il commence par le *cardo* (nord-sud), en traçant le *lituus* du sud au nord, puis annule le *decumanus* (ouest-est, en partant de l'occident néfaste). En déplaçant le *lituus* en arc inverse, dissolvant ainsi la subdivision des quatre régions. Il effa l'annulation avec une formule : « **Hoc caelum in regiones divisi, nunc revoco et effationem solvo, ut non sit amplius templum** » c'est-à-dire « J'ai divisé ce ciel en régions, maintenant je le révoque et je dissous la consécration verbale, afin qu'il ne soit plus un *templum* ».

3. **Annulation des frontières physiques** : pour dissoudre un périmètre tracé avec des cordes la formule sera « **Sicut hunc locum auspicato finivi, ita nunc auspicio solvo; sicut finibus circumdedi, ita nunc finibus eximo; ut mos Etruscus erat, ordine verso** » c'est-à-dire « De même que ce lieu avec auspices j'ai délimité, ainsi maintenant avec auspices je le dissous ; comme avec frontières je l'ai entouré, ainsi maintenant des frontières je le libère ; comme était la coutume étrusque, en suivant l'ordre inverse ». Puis, en partant toujours de l'**est**, il parcourt physiquement le périmètre, mais en sens **horaire**, à la différence du tracé de fondation, en enlevant la corde au fur et à mesure qu'il avance.

4. **Enlèvement des signes liminaux** : les assistants enlèvent les pieux ou pierres liminaux dans l'ordre inverse par rapport à la façon dont ils avaient été positionnés, en retraçant l'action à rebours. L'officiant vérifie avec le *lituus*, en annulant les frontières. Le brasero est démonté, en renversant les matériaux à l'extérieur pour désacraliser.

5. **Observation d'éventuels présages et conclusion de l'annulation** : à ce stade l'officiant pourrait observer d'autres présages pour confirmer que l'exécution a été agréable, en scrutant le ciel en attendant la réponse. Si confirmé, il conclut avec une formule de clôture : « **Templum dissolutum est** » c'est-à-dire « Le *templum* est dissous ». Les assistants enlèvent tous les objets, en laissant l'espace profane.

Analogies avec d'autres cultures

1. **Grèce antique**

- **Faits attestés** :
    - Les Grecs traçaient une aire sacrée pour autels temporaires, en utilisant pierres, palissades ou cordelettes pour délimiter l'espace, avec offrandes préliminaires à Zeus ou Apollon. Le *temenos* était souvent rectangulaire, similaire au *templum* romain.

Déduction : la délimitation avec cordes et l'orientation à l'est (partie propice, tandis que l'ouest était considéré comme l'entrée des Enfers) rappellent le *templum* étrusco-romain. Cependant, les Grecs n'utilisaient pas un sillon physique ni une division en quatre régions, mais le concept de séparation sacrée est analogue.

2. **Inde védique**

- **Faits attestés** :
    - Les espaces sacrés pour le sacrifice védique (*Shrauta Yajnas*) sont délimités avec des lignes tracées par les prêtres (*hotri*) en utilisant de la poudre ou des cordes, orientés à l'est pour le lever du Soleil. Le terrain est purifié avec du lait et du feu.

Déduction : l'orientation à l'est et la forme quadrangulaire rappellent le *templum* romain. La consécration verbale (*mantra*) est analogue à l'*effatio*, et l'ara centrale peut être comparée à l'autel védique.

3. **Japon shintoïste**

- **Faits attestés** :

    - Les *himorogi* (enceinte divine) sont des aires rituelles temporaires, leur fonction périmétrale est intrinsèque à leur signification : elles servent à créer une enceinte consacrée, un *kekkai*, c'est-à-dire une barrière spirituelle qui sépare le sacré du profane. En leur centre est installé un autel provisoire qui sert à accueillir images et objets rituels, ce qui pourrait rappeler un *tabernaculum*, la tente/cabane que certaines sources romaines disent avoir été placée à l'intérieur du *templum*.

Déduction : de forme quadrangulaire, généralement orienté à l'est ou nord-est (considéré propice pour son lien avec la lumière), délimité par quatre poteaux unis par une corde sacrée, son parallélisme avec le *templum* étrusque, ainsi qu'avec le *temenos* grec et le *mahāvedi* indien, est absolument surprenant, et confirme l'existence d'une pratique universelle de délimiter des zones rituelles avec des caractéristiques et fonctions analogues.

Orientation à l'Est de l'officiant

Motivation dans le contexte romain (origine étrusque)

1. **Héritage étrusque**

    - La pratique de s'orienter à l'est dans les rites romains est un héritage direct de la **discipline étrusque**, l'ensemble de règles sacrées codifiées dans les *Libri rituales* et *Libri augurales*.
    - Les Étrusques, lorsqu'ils délimitaient un *templum*, traçaient les axes cardinaux puis divisaient le ciel en 16 parties (les Romains en 4, comme l'expliquent Pline dans *Naturalis Historia* II, 142-144 et Cicéron dans *De Divinatione* II, 42), regardant probablement au nord (le nord est la maison de Tinia ; les éclairs du nord-est avaient une plus grande valeur positive, tandis que ceux du sud en avaient une moindre). Quel que soit le point d'observation, la ***pars familiaris*** (bienveillante) était de toute façon à l'est. Les temples étrusques étaient orientés à l'est.
    - Cette classification cosmologique fut transmise intégralement à Rome : les augures romains maintinrent la même orientation et la même division du ciel, même si l'observateur regardait au sud, comme l'attestent les sources [hypothèse personnelle : le point d'observation changea lorsque le Capitole devint la colline centrale, et l'augure regardait vers le Forum et le reste de la ville, qui se trouvait au sud].

2. **Symbolisme solaire et cosmique**

    - Pour les Étrusques et les Romains, l'est (*oriens*) était le siège du lever du Soleil et le point d'où arrivait la lumière divine. Le lever du Soleil représentait le principe vital, la renaissance et l'ordre cosmique.
    - L'orientation rituelle à l'est était donc un acte d'ouverture

vers la bienveillance céleste et une invocation à la fortune et à la *salus* de la communauté.

3. **Fonction augurale et rituelle**

    - Dans les rites publics romains, l'orientation de l'officiant déterminait non seulement la disposition de l'autel et des objets sacrés, mais aussi l'interprétation des signes (*auspicia*).
    - Un signe observé depuis l'est était considéré faste, en parfaite continuité avec le modèle étrusque.
    - L'orientation garantissait ainsi que les forces propices soient reçues « frontalement » pendant le rite.

4. **Exceptions**

    - Dans les cultes de divinités chtoniennes, de Saturne ou de numina étrangers, une orientation différente pouvait être adoptée, souvent vers l'ouest, zones associées aux Enfers ou à des mondes lointains.
    - Même chez les Étrusques, les rites dédiés aux divinités infernales ne suivaient pas toujours l'orientation vers l'est.

Analogues dans d'autres cultures sur l'orientation rituelle

1. **Védique (Inde ancienne)**

    - Dans les *śrauta yajña*, le sacrifiant s'oriente à l'est pour s'adresser à Sūrya et aux Dieux célestes ; l'autel du feu est construit de manière à recevoir la lumière de l'aube. Des exceptions analogues existent pour les divinités chtoniennes ou nocturnes.

2. **Shinto (Japon)**

    - De nombreux sanctuaires principaux sont alignés avec le lever du Soleil, surtout ceux dédiés à *Amaterasu Ōmikami*. Le prêtre, pendant certains rites, s'oriente à l'est, de manière analogue à ce qui se passe dans les temples

romains/étrusques tournés vers le Soleil levant.

3. **Chinoise (tradition impériale et taoïste)**
    - Bien que sacrifiant souvent face au sud, l'est est associé au printemps et à la vie naissante. Dans les temples agricoles et taoïstes, certains autels sont disposés à l'est pour accueillir l'énergie de l'aube (*yang qi*), concept proche de la lumière propice des Étrusques.
4. **Grecs anciens**
    - Les entrées de nombreux temples grecs étaient orientées à l'est, afin que la statue de la divinité reçoive la première lumière du jour. Dans les cérémonies en plein air, le célébrant regardait vers le Soleil levant, comme cela se produisait dans les rites étrusques et romains.

Conclusion opérationnelle pour le rite reconstruit

- **Règle générale** : officiante tourné vers l'est (*oriens*) selon la classification étrusque de la *pars bona caeli* ; tête voilée ; autel placé en position cohérente avec l'orientation du *templum*.
- **Origine** : dérivation directe de la discipline étrusque, qui définissait l'est comme côté propice et réceptif aux forces divines lumineuses.
- **Exceptions** : divinités chtoniennes, Saturne, Honneur, cultes étrangers → orientation variable (souvent ouest), tête découverte ; logique cohérente avec le modèle rituel étrusque.
- **Raison universelle** : l'orientation vers l'est comme ouverture au principe vital et bienveillant est un trait partagé par de nombreuses cultures, mais à Rome il fut filtré et normé par la tradition étrusque, qui en fixa la codification technique.

Templum et cosmologie étrusque

Nous savons (grâce à Pline et Cicéron) que les Étrusques divisaient le ciel en 4 régions selon les points cardinaux, et chacune d'elles était divisée en 4 autres parties, pour un total de 16 ; grâce au foie de Plaisance (un artefact divinatoire du IIe siècle av. E.V.) nous savons à quelle divinité chaque section individuelle était destinée. Nous avons ainsi le quadrant allant d'**est** à **nord** dédié aux divinités **supérieures** (Jupiter et Junon) et le quadrant allant de **nord** à **ouest** aux divinités **infernales** (*Vertumnus* et Saturne). Dans l'hémicycle **sud** se trouvent les divinités du **sol** et de la **nature** (Silvanus, *Liber Pater*, *Tellus*). Cela ne vous rappelle-t-il rien ?

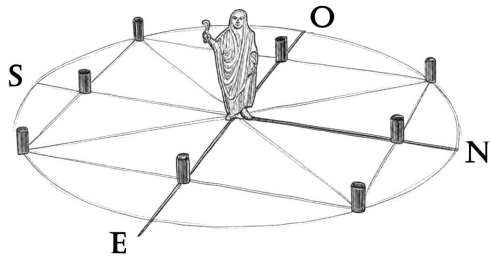
Imaginez une sphère : l'hémisphère nord représente la **voûte céleste**, celui du sud la **Terre**. L'axe principal, celui qui court d'est en ouest, est l'**horizon**. Le quadrant est-nord est celui où le Soleil se **lève**, c'est pourquoi c'est la maison des Dieux supérieurs, tandis que le quadrant nord-ouest est la région où l'astre commence sa **descente**, donc c'est ici que trouvent place les Dieux infernaux. La division de l'espace représente le **cosmos** tel que conçu par les civilisations anciennes : en bas le plan terrestre, en haut la coupole céleste ; si vous regardez au nord vous vous tournez vers le **ciel**, où nous trouvons un panthéon divisé selon le parcours solaire (ascendant-supérieur, descendant-infernal) ; si vous regardez au sud vous vous tournez vers notre **planète**, avec sa faune et sa flore.

Nous n'avons pas de sources étrusques directes qui précisent dans quelle direction ils tournaient le regard, mais c'est précisément cette cosmologie qui m'a conduit à la conclusion que, contrairement aux Romains, les Étrusques regardaient au nord, gardant l'est propice à **droite** et l'ouest néfaste à **gauche**. Il n'aurait eu aucun sens de regarder au sud, tournant le dos au nord-est, la région des divinités olympiennes, la maison de Tinia, Dieu suprême, père des auspices. J'ai déjà expliqué que, selon moi, les Romains suivaient initialement la même orientation, gardant la partie néfaste à gauche (c'est pourquoi en latin le terme *sinister* continua à indiquer quelque chose de menaçant et terrifiant) et qu'ils commencèrent seulement plus tard à regarder au sud, lorsque le Capitole devint le centre religieux et politique, déplaçant autour de lui les Sept Collines (à l'époque

archaïque elles étaient différentes, comme nous le rappelle le rite du *Septimontium*), et que le gros de la ville se développait au sud (au nord il n'y avait que les prairies du Champ de Mars), donc l'augure romain regardait tourné vers Rome. Il faut aussi dire que la division du ciel selon les Romains était beaucoup plus rudimentaire ; Cicéron nous dit que pour eux 4 parties suffisaient (*De Divinatione* II, 42), ce qui signifie qu'ils partageaient l'idée d'espace (est-propice, ouest-néfaste) mais pas la cosmologie complète, c'est-à-dire qu'ils ne reliaient pas les régions aux divinités comme le faisaient les Étrusques, donc ils ne pensaient pas tourner le dos à Jupiter en regardant au sud.

Dans le rite ci-dessus, où je reconstruis le tracé du *templum*, j'ai dit de diriger l'offrande en regardant au sud, parce que c'est ce qui est documenté par les sources romaines (Tite-Live *Ab Urbe Condita* I, 18), mais je suis d'avis qu'il va très bien aussi de se tourner vers le nord, si l'on veut récupérer une cohérence avec la cosmologie étrusque et une spiritualité plus archaïque, même si une telle direction n'est pas documentée. Ce n'est pas une interprétation, mais c'est ainsi que les Étrusques divisaient effectivement l'espace, en attribuant chaque zone à des divinités bien précises, donc l'orientation devrait en tenir compte, en évaluant aussi les cas spécifiques (ex. à quelle divinité est dédié le rite).

Le *templum*, donc, n'est pas un simple observatoire mais représente l'**Univers** lui-même, ou du moins le concept qu'en avaient les Anciens, un **portail** pour se synchroniser avec les divinités et s'aligner avec les **forces cosmiques** ; en traçant cet espace l'augure devient co-créateur du sacré, comme transmis par **Tagès**, le prophète qui émergea de la terre pour enseigner aux hommes à regarder le ciel.



Ablutions et lustrations : la purification des espaces

Les sources anciennes parlent explicitement d'actions de nettoyage avant les rites, souvent avec de l'eau versée sur les mains de l'officiant depuis une cruche, pour symboliser l'élimination des impuretés (*miasma*). Voici les références clés :

- **Caton, *De Agri Cultura* 128** : l'officiant se lave les mains (*manus interluito*) avant de réciter une prière. Reliefs et monnaies montrent l'usage liturgique de cruches d'eau, en soulignant la pureté nécessaire avant tout acte sacré.
- **Ovide, *Fasti* V, 435** : « *cumque manus puras fontana perluit unda* » confirmant l'importance de se laver les mains avant l'exécution du rite.
- **Relief du Sacrifice de Domitius Ahenobarbus (IIe siècle av. E.V., Louvre)** : ce relief représente un prêtre qui se lave les mains dans un bassin (*simpulum*) tandis qu'un assistant verse de l'eau d'une ampoule, indiquant l'usage d'eau courante pour la purification rituelle.
- **Ara Pacis Augustae (Ier siècle E.V., Rome)** : sur la frise méridionale, les reliefs montrent des figures sacerdotales (probablement des *Flamines* ou Arvales) avec des contenants qui versent de l'eau ou des liquides sur des autels ou sur leurs propres mains. Ces contenants, semblables à des cruches (*urceus*), suggèrent un rituel de purification avec de l'eau avant les sacrifices.
- **Aspergilla** : instruments liturgiques allant des branches d'olivier jusqu'à de précieux artefacts, utilisés pour asperger de l'eau lustrale pendant les rites de purification, comme les lustrations de temples, autels, équipement militaire ou personnes.

Ces pratiques n'étaient pas seulement hygiéniques mais symboliques : le lavage représentait l'élimination de contaminations spirituelles, essentielle avant toute activité rituelle.

Analogues dans d'autres cultures

- **Shinto (Japon)** : avant les rites, on exécute le *misogi* ou *temizu*, un lavage des mains et de la bouche avec de l'eau d'une fontaine ou d'une cruche, pour se purifier spirituellement. Analogie : similaire au lavage romain des mains avant de couvrir la tête (*Acta Fratrum Arvalium*), en soulignant la pureté pour accéder au sacré.
- **Rites védiques (Inde ancienne)** : dans l'*Yajurveda*, l'officiant se lave les mains et le visage avec de l'eau d'une cruche (*kalasha*) avant les sacrifices, en récitant des *mantra* pour éliminer les impuretés (*doṣa*). Analogie : parallèle au lavage de Caton avant les prières sacrificielles, avec l'eau qui symbolise le renouvellement.
- **Rites grecs** : dans les Mystères d'Éleusis, on utilisait de l'eau d'une cruche pour les ablutions des mains avant les rites, comme décrit par Plutarque (*Moralia*). Analogie : similaire à la purification romaine avant les autels (Ovide), pour préparer le corps au divin.

Purification personnelle de l'officiant : on se lave les mains avec de l'eau lustrale d'une cruche, en murmurant : « ***aqua fluens sordes abluat, labes eximat*** » (que l'eau courante lave les impuretés, enlève les taches). Puis, les mains en coupe, on verse de l'eau sur le visage, en concluant : « ***purus sum, puriter accedo*** » (je suis pur, j'approche en pureté). Analogies : *temizu* shinto (prière informelle), *ācamana* hindou. Cela élimine les impuretés et prépare au rite avec la pureté nécessaire.

1. Purification préliminaire (lustration)

- **Sources romaines** : la *lustratio* était une pratique bien attestée, utilisée pour les personnes, les objets et les lieux. Elle pouvait être faite avec de l'eau lustrale (*aqua lustralis*) préparée avec eau et sel, ou avec des fumigations d'encens et d'autres herbes.

- **Fonction** : éliminer les impuretés et créer un espace sacré séparé du profane.

- **Analogues interculturels** :
    - Dans les rituels védiques on asperge l'aire avec de l'eau du fleuve sacré.
    - Dans le **Shinto** on utilise le *harae* avec baguettes et papier (*ōnusa* ou *harai-gushi*).
    - Dans le bouddhisme et en Chine on brûle de l'encens pour purifier l'air et inviter les esprits bienveillants.

2. Signalisation sonore

- **Sources romaines** : Ovide (*Fasti* V, 441-442) raconte que le son des bronzes chassait les Lémures pendant les Lemuria :

  « *Ferie Lemuria : ils sont chassés avec le son des bronzes et avec des fèves noires les Mânes, après que le père a fait neuf fois le signe.* »

  Cela confirme que le son métallique avait une fonction apotropaïque.

- **Instruments possibles** : assiettes de bronze, clochettes, *tintinnabula*, *sistrum*.

- **Analogues interculturels** :
    - *Suzu* et *kagura suzu* dans le Shinto pour appeler les *Kami* et purifier.
    - Clochettes tibétaines ou assiettes chinoises (*bo*, *tingsha*).
    - Gongs et grelots dans les cultures africaines pour chasser les esprits malins.

3. Offrandes introductives

- **Sources romaines** : dans certains rites privés, avant les invocations principales, on offrait des grains d'encens, du vin ou des galettes (*mola salsa*) aux Dieux mineurs ou aux puissances locales. Virgile (*Énéide* VI, 243-254) décrit Énée qui accomplit des offrandes et sacrifices préliminaires aux divinités chtoniennes avant la descente

aux Enfers.

- **Fonction** : « ouvrir » symboliquement le canal de communication, en prédisposant le lieu et les officiants.

4. Préparation physique de l'espace

- **Sources romaines** : les auteurs que nous avons vus ont partagé des descriptions similaires pour la délimitation d'un *templum* rituel (non un édifice, mais un espace sacré tracé par le prêtre), aussi bien dans le ciel que sur terre, selon des normes codifiées de racine étrusque. Cela pouvait se faire avec des formules, des gestes, des signes invisibles ou visibles (craie, cordes, pieux, sillons).

- **Analogues interculturels** :

    - Les brahmanes tracent le *vedi* (aire sacrée) avec des poudres colorées.
    - Les taoïstes créent un périmètre avec talismans et eau.
    - Les chamans utilisent des pierres ou des bâtons pour délimiter l'espace.

Ces éléments – purification, son, offrandes préliminaires, délimitation – peuvent être insérés **avant** l'invocation à Janus, en créant ainsi une « phase zéro » qui est cohérente avec la pratique romaine documentée et avec un sentiment religieux universel.

Note sur la place des Lares et du Genius : après l'invocation à Janus, ouvreur de tout accès divin, on honore les Lares et le Genius du lieu. Cette position est cohérente avec le rôle qu'ils avaient dans le culte romain comme garants de la maison, de la famille et de l'espace sacré, et trouve correspondance dans de nombreuses traditions archaïques de peuples différents. Dans les sacrifices védiques de l'Inde ancienne, avant la divinité principale on offre des dons aux esprits gardiens des directions et à Agni, feu sacré médiateur ; dans le Shinto japonais on salue le *Kami* local (*Ujigami*) avant le *Kami* principal ; dans la religion populaire chinoise on

accomplit des offrandes au dieu de la terre (*Tudi Gong*) comme médiateur du lieu ; dans la Grèce ancienne libations et offrandes étaient adressées d'abord aux héros locaux et à l'*agathos daimon*.

Dans toutes ces cultures le geste a le même sens : demander la faveur des gardiens et purificateurs de l'espace rituel, afin que la prière à la divinité principale soit accueillie sans obstacles.

Favete linguis — silence rituel et protection de la parole sacrée

Origine et signification

- **Étymologie** : *favere* (favoriser, propitier) + *lingua* → « propitiez avec la langue », c'est-à-dire **ne prononcez pas de paroles infaustes**, maintenez un silence qui protège le rite.
- C'est une **formule apotropaïque** : dans un contexte sacral, chaque parole a du pouvoir, et une phrase fortuite ou négative pouvait « contaminer » le sacrifice ou le présage.

Tradition étrusque et transmission aux Romains

- Dans la **discipline étrusque**, pendant la *libatio* ou l'observation augurale, l'opérateur sacré (souvent un *haruspex* ou un augure) exigeait le silence absolu.
- Le silence (*silentium*) n'était pas absence de son, mais **absence de parole profane** : des instruments rituels (*flûtes*, *tibiae*) pouvaient résonner pour masquer les bruits et empêcher que des paroles malaugurantes arrivent.
- Ce principe est attesté indirectement par des sources romaines qui décrivent des rites d'origine étrusque, comme ceux pour la *conditio urbis* ou l'ouverture d'un *templum* augural.

Sources latines principales

1. **Ovide**, *Fasti* I, 71-72
   Linguis animisque favete: primum carmine adest
   → invitation au silence pour protéger la valeur sacrée de la parole poétique dans un contexte religieux.
2. **Virgile**, *Énéide* V, 71
   Favete omnes, ore favete.
   → appel solennel pendant une cérémonie funèbre, pour souligner la sacralité de l'acte.
3. **Cicéron**, *De Divinatione* I, 102 ; II, 71 ; II, 83

   Confirme l'usage technique de la formule dans le domaine sacré et sa fonction de protection du rite.

Analogues dans d'autres cultures

- **Grèce antique** : dans les *Éleusinia* et dans de nombreux rites publics, le héraut criait **εὐφημεῖτε** (« parlez bien » ou « maintenez des paroles fastes »), avec un but apotropaïque identique.
- **Égypte pharaonique** : dans les rituels templaires, les prêtres prononçaient des formules de « fermeture » de la parole profane avant les invocations.
- **Inde védique** : pendant le sacrifice (*yajña*), les brahmanes exigeaient *mā tū vada* (« ne parle pas »), pour éviter les erreurs phonétiques ou les intrusions profanes, car toute parole erronée imposait la répétition du rite.
- **Shinto japonais** : dans les purifications (*harae*), le chef-officiant maintient le silence sacré tandis que les sons rituels (clochettes *suzu* ou bâtonnets *shaku*) créent une « barrière sonore » contre les impuretés.

Application dans le rite romain

- Le **silence commandé** était prononcé **avant l'invocation ou la libation**.
- Il peut être accompagné d'un geste : main levée ou bâton augural (*lituus*), symbole d'interruption de la parole profane.
- Dans les rites publics romains de matrice probablement étrusque, le silence était renforcé par le son des *tibiae*, qui empêchaient que des bruits accidentels interfèrent.

Note technique : usage de la formule *Favete linguis*

Origine : attestée chez Cicéron (*De Divinatione* I, 102) et Ovide (*Fasti* I, 71), héritée des rituels étrusques. En latin littéral elle signifie « propitiez avec la langue », c'est-à-dire ne prononcez pas de paroles infaustes et maintenez le silence sacré. Fonction :

- Établir le **silentium** rituel, fondamental afin que le rite ne soit pas « pollué » par des sons ou des paroles hors de propos.
- Signaler le début effectif de la communication avec le divin.
- Permettre à l'officiant d'obtenir l'attention et la concentration des présents.

Quand on l'utilise :

- Immédiatement avant le début des invocations principales, après l'allumage du feu sur l'autel.
- Elle peut être répétée en cas d'interruptions ou de bruits imprévus.

Comment la prononcer :

1. L'officiant se place tourné vers l'orient, pieds joints, bras le long du corps.
2. Lève la main droite avec la paume ouverte vers les présents (ou le *lituus* s'il est en habit augural).
3. Prononce clairement, sur un ton ferme mais non agressif :

« *Favete linguis* ! »

4. Attend quelques secondes de silence total.
5. Dans les contextes publics, peut suivre un signe aux *tibicines* (joueurs de flûte) pour maintenir un fond musical continu (*tibiae pares*) qui couvre les bruits accidentels, selon l'usage romain.

Analogues dans d'autres cultures :

- Dans les rites védiques on impose le silence (*mauna*) avant la récitation des *mantra*.
- Dans les rituels grecs on utilise le commandement **εὐφημεῖτε** (« dites paroles fastes »).
- Dans certaines cérémonies étrusques l'augure ordonnait le silence avec un geste et des paroles rituelles avant de délimiter le *templum*.

Offrandes centrales du rite :

Sacrificium Deorum (sine sanguine)

Il s'agit du sacrifice proprement dit, l'acte central du rite, où l'on invoque la divinité à laquelle est dédiée la fête. La **double offrande** est confirmée par de multiples sources (Caton *De Agri Cultura* 134 et ensuite 141, et encore chez Ovide *Fasti* V, 441-444), donc nous pouvons affirmer avec certitude qu'envers les divinités (ou esprits, comme dans le cas des Lémures) destinataires du rite les offrandes et les prières sont toujours doubles : une **première** offrande où l'on invoque le *Numen* et l'on demande bénédictions ou clémence, et une **seconde** prière où l'on confirme et accroît ce qui a été dit. Le schéma est simple, a du sens du point de vue rituel romain et correspond exactement à ce que nous documentent les Anciens eux-mêmes. Cependant, même les choses les plus simples sont souvent mal interprétées. Dans la plupart des rites reconstruits cette partie centrale est divisée en *Precatio* et *Oblatio*, où la

première est l'invocation de la divinité par l'encens, et la seconde a été élevée au rang d'offrande principale, mais en réalité il s'agit simplement de vin. Il n'est pas nécessaire d'avoir Caton pour comprendre l'absurdité de ce choix : pourquoi allumer l'encens comme première offrande, si l'encens pour purifier et attirer l'attention des divinités a déjà été allumé avec Janus ? Voulons-nous enlever à Janus sa fonction d'**ouvrir** le rite ? Les sources décrivent la première offrande comme la plus substantielle et riche (Caton nomme le *strue*, un gâteau à couches, et le *ferctum*, un pain farci) ; pourquoi éliminer ces dons substantiels pour les remplacer par de l'encens ? Si vous demandez une bénédiction pour votre maison et votre famille, ou même la santé et la prospérité pour la communauté, je pense que vous devriez avoir le bon sens d'offrir quelque chose d'un peu plus important. Offrir d'abord l'encens puis une coupe de vin va bien comme purification, pas comme offrande principale envers celui à qui vous dédiez l'ensemble de la cérémonie. Cette disposition non seulement n'a pas le soutien des sources, mais manque aussi de logique. S'en tenir à ce qui est documenté en maintenant l'ordre avec le gâteau (symbole de la terre) comme première offrande, et ajouter du vin, du lait, des fruits ou de la farine salée (éléments nutritifs ou consacrants) comme seconde offrande, suit une **logique naturelle** : on donne le meilleur de la terre – ou la chose la plus riche que l'on ait – puis on le consacre avec un fluide.

La façon dont, dans ce rite reconstruit, j'ai divisé le ***Sacrificium*** est conforme aux sources, et moi aussi, pour une raison pratique, j'ai donné un nom aux deux phases : ***Datio*** et ***Auctio***. J'ai proposé ces noms parce qu'ils sont de caractère plus archaïque et décrivent mieux l'acte : dans la *Datio* on offre le **don principal**, et on « livre » ses demandes à la divinité, et avec l'*Auctio* (de *augeo*, qui accroît) on **augmente** (*mactatio*) et on **consacre** l'action. Les noms habituellement proposés, *Precatio* et *Oblatio*, non seulement ne décrivent pas l'acte (la première partie n'est pas une simple prière, mais une offrande, voire devrait être l'offrande la plus importante) mais ont une claire influence chrétienne (*Oblatio* est un terme latin tardif employé dans la liturgie ecclésiastique), et font partie de ces dénominations souvent utilisées dans les rites reconstruits mais qui s'avèrent **impropres** et porteuses d'influences qu'il vaut mieux éviter.

Pour cette même raison j'ai ignoré d'autres formules analogues, comme « *ita est* », très utilisée dans les cérémonies reconstruites mais qui ne trouve aucun écho dans la ritualistique romaine, et qui est une claire imitation de la formule « *ite missa est* » avec laquelle se terminent les messes chrétiennes. Ce n'est pas nécessaire, le *sigillum* est déjà la clôture. Et parlons-nous de « *ita vultis ita est* », qui rappelle le « *Deus vult* » crié par les croisés ? Je dirais donc d'éviter ces interprétations conditionnées et de s'en tenir aux sources **documentées** pour la base, et là où manque le soutien des sources adopter ces analogies interculturelles qui présentent un haut niveau de **compatibilité** avec la spiritualité et la ritualistique romaine, où ce qui est ajouté trouve quand même un écho documenté (comme fait avec les draps pour délimiter les aires sacrées, les clochettes et sons apotropaïques ou avec les actions collectives) ; chaque intégration doit avoir une **cohérence** avec le contexte religieux et culturel étrusco-romain.

Battre des mains (3 ou 9 fois)

Sources romaines :

- Dans le rite des Lemuria, le *paterfamilias* accomplit des gestes répétés en nombre fixe (neuf fois il jette des fèves noires, neuf fois il prononce la formule, Ovide *Fasti* V, 441-492).
- Le trois et ses multiples (9, 27) sont fréquents dans le symbolisme romain et païen : nombre parfait, lié à la complétude rituelle.
- Le battement de mains en soi n'est pas attesté comme formule rituelle romaine, mais le geste de « frapper » (mains ou instruments) pour marquer un passage est connu dans des contextes scéniques et militaires.

Fonction symbolique reconstruite : marquer le passage de la partie centrale du rite à la clôture, en unissant officiants et

assistants en un seul acte choral.

Formule « *Bona fortuna sit !* »

- **Absence dans les sources liturgiques** : nous ne trouvons pas dans les textes romains une formule chorale identique, mais nous trouvons des augures publics et privés avec des constructions analogues (*bene vertat*, *feliciter sit*, etc.).
- **Cohérence avec l'esprit romain** : les auspices, les félicitations et les bénédictions collectives étaient courants lors des fêtes, mariages, triomphes. La formule s'insère dans cette tradition, adaptée sous forme simple et directe.

Analogies interculturelles

De nombreuses religions et traditions rituelles incluent des **gestes et sons collectifs** pour :

1. **Sceller un moment** (passage de phase).
2. **Canaliser l'énergie commune vers le but du rite**.
3. **Unir le groupe et les officiants en une seule action chorale**.

Exemples :

- **Shinto** : dans les cérémonies au sanctuaire on bat des mains deux fois (*kashiwade*) pour saluer les *Kami* et attirer leur attention, suivies d'une révérence finale.
- **Bouddhisme tibétain** : battement de mains dans les débats monastiques et dans certaines pratiques tantriques pour « sceller » la récitation de *mantra*.
- **Rituels africains** et américains : battements de mains et frappements de pieds rythmiques pour « enraciner » la communauté et invoquer la protection.
- **Monde grec antique** : dans certaines cérémonies mystériques et

dionysiaques, le public battait des mains ou des instruments pour marquer la transition et participer activement.

Note :

Cette phase, bien qu'elle ne soit pas attestée dans la ritualité romaine survivante, est reconstruite sur la base d'analogies interculturelles et de l'attitude communautaire romaine. Le nombre de battements et la formule collective sont cohérents avec le symbolisme et la pratique des auspices romains, tout en restant une proposition de reconstruction.

Piaculum – offrande réparatoire

Définition :

Dans la religion romaine le *piaculum* était une offrande sacrificielle faite pour apaiser une divinité lorsqu'on estimait que le rite pouvait avoir enfreint quelque norme sacrée (*ius divinum*) ou avoir été exécuté de manière imparfaite. Ce n'est pas un sacrifice « de dévotion » mais d'expiation ou d'excuse : la formule n'est pas *do ut des* (« je donne afin que tu donnes ») mais *si quid tibi contra ritum factum est, hoc piaculum sit* (« si quelque chose a été fait contre le rite, que ceci soit la réparation »).

Sources :

- Cicéron, *De Natura Deorum* II, 8-9 : raconte des malheurs et punitions en cas de faute rituelle ou de négligence envers les divinités et les présages.
- Caton, *De Agri Cultura* 141 : décrit en détail des formules expiatoires en cas d'éventuelles erreurs ou d'offrandes non agréées.
- Macrobe, *Saturnalia* III, 10.7 : précise que le *piaculum* pouvait être prévu **avant** un rite extraordinaire, ou **après** une erreur constatée.

Placement dans le rite reconstruit :

1. **Avant** le *sigillum*, de façon à arriver à la fin sans l'ombre de l'erreur, puisque la clôture rituelle qui – précisément – scelle le rite est l'acte qui confirme la *Pax Deorum*.
2. Si une erreur est constatée, on effectue immédiatement le *piaculum* sur le brasero encore allumé, sans reprendre l'ensemble du rite.
3. Seulement après le *piaculum* on passe aux offrandes individuelles et à la partie festive.
4. Si le rite a été exécuté correctement le *piaculum* peut théoriquement être omis, mais il peut toujours y avoir des erreurs non remarquées, des accents perdus ou des bruits extérieurs échappés, donc il est bon d'offrir toujours un *piaculum* pour expier « d'éventuels étourderies ».

Exécution :

- On offre de l'encens pur ou une petite libation de vin/lait/miel, accompagnée de la formule réparatoire, ex.
  Si quid in hoc ritu contra ritum factum est, hoc piaculum esto.
- Geste sobre, sans musique ni applaudissements, pour marquer le caractère pénitentiel.

Analogues dans d'autres cultures :

- **Véda** (Inde ancienne) : dans les sacrifices *śrauta*, toute erreur de prononciation ou de geste exigeait une offrande réparatrice (*prāyaścitta*), sous peine d'invalider le rite.
- **Shinto** (Japon) : si un *norito* est mal récité, on peut faire une offrande supplémentaire pour « purifier l'erreur » (*osonae* de réparation).
- **Religion traditionnelle chinoise** : dans le culte aux ancêtres, si un passage est inversé ou oublié, on ajoute une petite offrande supplémentaire accompagnée d'une révérence d'excuses.
- **Religions méditerranéennes pré-romaines** (Étrusques, Grecs) : prévus des sacrifices expiatoires si un rite était troublé par de

mauvais présages ou incidents.

Phase conclusive

1. Vérification de la bonne exécution

Rome antique :

- Le concept de *piaculum* (acte réparatoire) prévoyait que des erreurs formelles ou de prononciation pouvaient compromettre l'efficacité du rite et obliger à le répéter depuis le début.
- Sources : Caton, *De Agri Cultura* 141. Tite-Live, Virgile et Horace citent des *piacula* en cas de profanations.
- La correcte *pronuntiatio* et la gestuelle précise étaient considérées essentielles : il ne s'agissait pas de « symbolisme » mais d'efficacité concrète de l'acte sacré.

Analogies :

- **Rites védiques** : l'erreur dans la récitation des *mantra* compromet le sacrifice (*yajña*) et exige une répétition. La *śruti* doit être prononcée exactement comme transmise.
- **Shinto** : le *norito* doit être récité sous forme correcte, sous peine de perte d'efficacité ; d'éventuelles erreurs exigent une correction immédiate.
- **Ancienne Égypte** : les textes rituels (*peret em heru*, « sortie à la voix ») devaient être prononcés parfaitement, souvent avec le soutien de lecteurs spécialisés.

Note : avant le *sigillum*, l'officiant (et les assistants) vérifie mentalement la correction de chaque geste et parole, car les erreurs rituelles peuvent exiger une reformulation ou la répétition de l'ensemble du rite.

2. Offrandes individuelles sur le brasero encore allumé

Proposition reconstructive :

- Chaque assistant, individuellement, peut déposer de l'encens, des herbes aromatiques ou de petites offrandes sèches sur le brasero encore fumant.
- Ce geste individuel permet à chacun de « sceller » son lien personnel avec la divinité, tout en maintenant l'atmosphère sacrée.

Analogies :

- **Shinto** : à la fin de la cérémonie, les fidèles peuvent offrir des branches de *sakaki* ou jeter des pièces et des prières dans le *saisen-bako*, en s'approchant de l'autel.
- **Bouddhisme** : allumage individuel de bâtonnets d'encens après la cérémonie formelle.
- **Culte gréco-romain domestique** : offrandes supplémentaires (*libamina*) après le sacrifice principal, surtout encens et vin.
- **Judaïsme ancien** : offrandes d'épices et encens dans le Temple à des moments non centraux du sacrifice.

3. Passage au moment festif

Rome antique :

- La fête religieuse (*feriae*) culminait souvent en un banquet collectif (*epulum*, *convivium*), où la nourriture sacrifiée ou préparée pour l'occasion était partagée.
- L'acte de manger ensemble consolidait les liens sociaux et « concluait » la phase sacrée en la transformant en communauté concrète.

Analogies :

- **Grecs** : banquet public après sacrifices (*theoxenia* et *syssitia* spartiates).
- **Rites védiques** : consommation collective des offrandes de lait, beurre et céréales cuites sur le feu sacré.
- **Shinto** : distribution de *naorai* (nourriture bénie) après la cérémonie.
- **Christianisme ancien** : agapes fraternelles comme banquets communautaires après la liturgie.
- **Autochtones américains** : danses et repas communautaires après la partie sacrée du *powwow*.

Note : le passage au moment convivial n'a lieu qu'après la clôture effective du rite et l'éventuelle offrande personnelle des assistants. Ce passage aussi est sacralisé par le partage, cohérent avec la tradition romaine et avec des analogues observables dans de nombreuses autres cultures.

Sommaire des analogies interculturelles :

Tradition védique (Inde ancienne)

- Dans les sacrifices védiques (*yajña*), avant d'invoquer la divinité principale on accomplit des offrandes aux **esprits gardiens des directions** (*dikpala*) et aux **ancêtres** (*pitṛs*), ainsi qu'à **Agni** (le feu sacré) qui « ouvre » le passage vers les Dieux.
- L'idée est d'honorer les présences locales et cosmiques qui garantissent l'ordre (*Ṛta*), très similaire au concept de *Pax Deorum*.

Shinto (Japon)

- Dans un rite shintoïste, avant de s'adresser à la divinité principale (*Kami*) du sanctuaire, le prêtre se purifie (*harae*) et accomplit un petit salut au **Kami du lieu** (*Ujigami*) ou à d'autres esprits gardiens locaux.
- Cela assure que le sanctuaire et l'espace rituel soient « ouverts » et propices.

Tradition chinoise (Confucianisme/Taoïsme/Religion populaire)

- Dans les rites traditionnels on offre encens et prosternations aux **Shen** locaux, souvent au « dieu de la terre » (*Tudi Gong*), avant toute prière importante.
- Ce passage est obligatoire dans les cérémonies familiales ou saisonnières, car le dieu du lieu est considéré comme médiateur avec le reste du panthéon.

Grèce antique

- Avant les sacrifices ou banquets sacrés, il était courant d'offrir des libations aux **héros locaux** et à l'**agathos daimon** (« bon esprit » de la maison ou du lieu) avant de s'adresser à la divinité principale.
- Cette logique est très proche des Lares romains.

En synthèse : presque partout le passage logique est

1. **Purification** (lustrations, sons apotropaïques, offrandes préliminaires)
2. **Ouvrir l'accès** (souvent avec une divinité « portail », comme Janus ou Agni)
3. **Honorer les gardiens du lieu** (Lares, Ancêtres, *Genius loci*, *Tudi Gong*, *Ujigami*, etc.)
4. **Invoquer la divinité principale** (demandes de bénédictions, offrande des dons les plus riches)
5. **Conclusion et vérification** (*sigillum ritus*, *piaculum*)
6. **Événements conviviaux** (musique, danses, banquet)

Carmina : les prières chantées

Les *Carmina* étaient une forme ancienne de chants ou d'hymnes, souvent à connotation sacrée ou rituelle, typiquement composés en latin archaïque et pouvant être récités dans des contextes formels comme les rites religieux ou lors d'occasions plus conviviales, comme les banquets (les fameux *Carmina Convivalia*). Des auteurs anciens comme Cicéron, Varron et Caton en parlent comme des exemples d'une tradition orale primitive, mais ce qui nous est parvenu est limité : aucun texte complet n'a survécu directement, seulement des fragments cités dans des œuvres postérieures ou des inscriptions. Ces fragments, bien que limités, montrent certaines caractéristiques communes en termes de **ton**, de **rythme** et de **structure versifiée**, qui reflètent leur fonction rituelle et la tradition orale. Ci-dessous, j'analyse les éléments partagés, en me basant sur les sources disponibles et les études modernes :

1. Ton

Le ton des *Carmina* est généralement :

- **Solennel et sacral** : les *Carmina Sacra*, comme le **Carmen Arvale** et les fragments des **Carmina Saliaria**, ont un ton rituel et invocatoire, visant à établir un contact avec les divinités pour propitier protection, fertilité ou purification. Par exemple, dans le *Carmen Arvale*, des phrases comme « *enos Lases iuvate* » (aidez-nous, ô Lares) ou « *neve lu rue Marmar sins incurrere in pleores* » (ne laisse pas le mal frapper les champs) expriment un ton suppliant et formel, typique des prières romaines qui recherchent la *Pax Deorum*.
- **Archaïque et obscur** : même pour les Romains d'époques ultérieures, le langage des *Carmina* était déjà archaïque et difficile à comprendre, comme le note Varron dans *De Lingua Latina* à propos des *Carmina Saliaria*. Ce ton arcane confère une aura de mystère et de sacralité, renforcée par des termes obsolètes ou des

formules rituelles plus en usage courant.

- **Répétitif et emphatique** : la répétition est un trait commun, comme le « *triumpe* » répété cinq fois dans le *Carmen Arvale*, qui fonctionne comme un cri rituel, ou l'usage d'allitérations et d'assonances dans les fragments Salii (ex. « *cozeulodorieso* »). Ce ton emphatique servait à renforcer l'impact mnémotechnique et rituel, typique de la tradition orale.

2. Rythme

Le rythme des *Carmina* est étroitement lié à leur contexte performatif (chants accompagnés de danses ou de gestes rituels) et au mètre archaïque utilisé :

- **Mètre saturnien** : c'est le mètre prédominant dans les *Carmina Sacra*, considéré comme le vers poétique le plus ancien de la littérature latine. Il se caractérise par une structure flexible, souvent basée sur deux *cola* (segments rythmiques) séparés par une césure, avec un rythme accentuel plutôt que quantitatif (à la différence de la poésie classique ultérieure, influencée par les Grecs). Exemples :
    - Dans le *Carmen Arvale* : « *enos Lases iuvate* » suit un rythme qui se prête à la récitation chantée, avec des accents forts et des pauses marquées.
    - Dans les *Carmina Saliaria*, des fragments comme « *divum deo supplicamus* » (cité par Varron) montrent un rythme similaire, avec une cadence qui favorise la mémorisation et la scansion rituelle.
- **Adaptation à l'exécution** : le rythme était fonctionnel au contexte. Les Salii, par exemple, exécutaient des danses armées (*tripudium*), et le rythme des *Carmina* devait se synchroniser avec les mouvements. Le *Carmen Arvale*, récité lors d'un rite agraire, avait un rythme répétitif qui accompagnait probablement des gestes cérémoniels.

- **Allitération et assonance** : les deux *Carmina Sacra* montrent un usage marqué d'allitérations (ex. « *limen sali, sta berber* » dans les *Carmina Saliaria*) et de répétitions phoniques, qui créent un effet rythmique et musical, essentiel pour la transmission orale et l'impact rituel.

3. Structure des vers

Les fragments survivants montrent certaines caractéristiques communes dans les vers :

- **Brièveté et modularité** : les vers des *Carmina Sacra* sont courts et structurés en unités autonomes, souvent organisés en paires ou groupes répétés. Par exemple, le *Carmen Arvale* est composé de six lignes, avec des phrases courtes comme « *enos Lases iuvate* » répétées trois fois, suivies d'invocations à Mars et du cri « *triumpe* ». Cette structure modulaire facilitait la mémorisation et la récitation collective.
- **Formules rituelles** : les vers contiennent des formules fixes, typiques de la religion romaine, comme des invocations directes aux divinités (ex. « *Marmar* » pour Mars dans le *Carmen Arvale* ou « *divum deo* » chez les Salii). Ces formules sont synthétiques et utilisent un langage archaïque, avec des formes verbales et lexicales peu courantes en latin classique (ex. « *enos* » pour « *nos* »).
- **Parallélisme et répétition** : la structure des vers est souvent parallèle, avec des phrases similaires ou identiques répétées pour l'emphase rituelle. Par exemple, dans le *Carmen Arvale*, la triple répétition de « *enos Lases iuvate* » crée un effet litanique, commun aussi dans les fragments Salii comme « *cume tonas, Leucesie* » (cité par Festus), où le parallélisme renforce le rythme.
- **Usage du latin archaïque** : les vers sont en latin primitif, avec des formes grammaticales archaïques (ex. « *sins* » pour « *sinas* ») et des vocables disparus en latin classique. Cela les rend difficiles à

interpréter sans l'aide de gloses d'auteurs comme Varron ou Festus.

Éléments communs

En résumé, les fragments des *Carmina* partagent :

- Un **ton solennel et rituel**, avec accent sur les invocations divines et la protection.
- Un **rythme basé sur le mètre saturnien**, avec allitérations et assonances qui soutiennent l'exécution orale et gestuelle.
- Une **structure versifiée brève et répétitive**, avec formules fixes et parallélismes qui facilitent la mémorisation.

Bien que nous n'ayons pas de textes intégraux, mais seulement des fragments et citations, les caractéristiques communes et les éléments récurrents nous aident à identifier une structure standard avec laquelle reconstruire un *Carmen*, conscients qu'il s'agit d'une version proposée, non originale, mais fondée sur la récupération de ces éléments enracinés dans la tradition romaine. Le travail suivant consistera à créer quelque chose de **moderne** sans inventer, où le nouveau est une nécessité imposée par le manque de sources complètes, mais toujours dans le respect de ce qui a **été transmis**. Le problème majeur vient de l'usage du latin archaïque, dont nous n'avons qu'une connaissance partielle ; on pourrait cependant utiliser le latin classique, qui nous permet de construire des phrases de sens complet, en substituant les noms des divinités par des formes arcanes ou étrusques (exemple *Tinia* au lieu de *Iuppiter*), pour lui conférer cette aura primigeniale typique des *Carmina*.

Exemple de reconstruction

Voici la proposition d'un *Carmen Sacrale* dédié à la Triade étrusco-romaine. J'ai utilisé :

- **Latin classique** pour la grammaire et les phrases principales, le rendant compréhensible (ex. impératifs et structures simples).
- Noms étrusques/archaïques : *Tinia* à la place de Jupiter, *Uni* à la place de Junon et *Menrva* pour Minerve, afin de le relier à une unique tradition ancestrale.
- **Structure traditionnelle** : mètre saturnien approximé (vers divisés en deux *cola* avec césure « | », rythme accentuel), répétitions triples pour l'emphase rituelle, allitérations (sons en « t », « m », « s ») et parallélismes.
- **Ton** : solennel et invocatoire, similaire aux prières romaines transmises (ex. dans les *Fasti* d'Ovide).

Carmen ad Triadem

Enos Tinia iuvato, | cailum regens fortis

Uni mater magna, | nostram familiam serva

Menrva virgo sapiens, | armis enos protege

Neve fulmen sins, | in populum enos currat

Tinia pater et Uni, | fruges conferte terris

Tinia rex et Menrva, | concordiam fovete nostris

Uni sancta et Menrva, | vim femineam donate

Triadem sakram iuvate, | Pactum Deorum servate

Omnes simul laudate, | Divos sakros invocate

Tinia Uni Menrva | enos, enos, iuvate

Triumpe, triumpe, triumpe

Traduction en français :

Aidez-nous, ô Tinia, | régent fort du ciel

Uni, grande mère, | protège notre famille

Menrva, vierge sage, | protège-nous avec les armes

Ne laisse pas la foudre | frapper notre peuple

Tinia père et Uni, | apportez des récoltes à la terre

Tinia roi et Menrva, | favorisez la concorde parmi nous

Uni sainte et Menrva, | donnez la puissance féminine

Aidez-nous, Triade sacrée, | préservez le Pacte avec les Dieux

Tous ensemble louez, | invoquez les Dieux sacrés

Tinia Uni Menrva, | nous, nous, aidez-nous

Triomphe, triomphe, triomphe (*sigillum* à valeur apotropaïque, non militaire)

Le texte a été optimisé pour être chanté et accompagné de percussions ; les vers non seulement maintiennent la structure transmise par les sources mais les allitérations (répétition des mêmes lettres) et l'uniformité des syllabes (les lignes initiales 1-3 ont 6+5, 6+6, 6+5 syllabes, créant une cadence régulière qui augmente jusqu'à 7+6 vers le *triumpe*) qui rend le tout plus rythmique et musical.

Comment chanter les Carmina

Les fragments survivants, comme le *Carmen Arvale* et *Saliaria*, étaient exécutés par des collèges sacerdotaux pendant les cérémonies religieuses, où ils étaient accompagnés de danses ou de mouvements rituels. Par exemple, les Salii exécutaient le *tripudium*, une danse armée avec des boucliers sacrés (*ancilia*), tout en récitant leurs *Carmina* en l'honneur de

Mars. Bien que nous n'ayons aucun fragment des *Carmina Convivalia*, Cicéron (*Brutus* 75) et Caton (*Origines*, fr. 118) décrivent ces chants comme exécutés pendant les banquets, souvent accompagnés de flûtes (*tibiae*), suggérant une dimension musicale. L'analogie avec les chants symposiaques grecs, qui étaient chantés avec accompagnement de lyre, renforce l'idée d'une récitation mélodique. Nous savons donc avec certitude que les *Carmina*, aussi bien les sacrés publics que les privés et conviviaux, étaient chantés et, dans certains cas, accompagnés de musique. Nous connaissons, grâce à des citations, des œuvres d'art et des trouvailles, certains instruments musicaux utilisés à l'époque, mais l'absence de partitions rend impossible de reconstruire une mélodie complète. On pourrait recourir à l'hypothèse et à l'archéologie expérimentale, mais le rite nécessite des certitudes. Il faut donc trouver une autre voie, en étudiant des exemples encore accessibles : le chant dans la prière est présent aussi dans l'Islam et dans la liturgie des diverses Églises chrétiennes (ex. chants grégoriens) mais leur origine remonte à la lecture chantée des psaumes dans le culte juif, donc je les ai délibérément ignorés pour me concentrer sur des analogies avec d'autres religions polythéistes et animistes à travers le monde :

1. Analogie avec les prières japonaises chantées

L'analogie avec les traditions japonaises est éclairante, car de nombreuses cultures anciennes utilisent le chant pour amplifier le pouvoir spirituel des prières. Dans le Japon shintoïste, les prières (*norito*) sont souvent chantées ou récitées avec une intonation mélodique pendant les rites, comme ceux dans les sanctuaires dédiés aux divinités (*Kami*) comme *Amaterasu* ou *Susanoo*. Les *norito* ont des caractéristiques similaires aux *Carmina* :

- **Répétitions et rythme** : les *norito* utilisent des formules répétitives et des rythmes cadencés pour invoquer les *Kami*, créant un effet hypnotique et sacral, similaire aux répétitions romaines (ex. « *triumpe* » ou « *enos ... iuvate* »).

- **Accompagnement musical** : souvent accompagnés d'instruments comme des tambours (*taiko*) ou des flûtes (*fue*), les *norito* sont chantés par des prêtres (*kannushi*) sur un ton solennel, qui élève la prière en un acte performatif. Cela rappelle les descriptions des *Carmina Convivalia* avec flûtes ou les rites des Salii avec danses.
- **Contexte rituel** : comme les *Carmina*, les *norito* font partie de cérémonies structurées, avec des mouvements et gestes codifiés, pour propitier protection, fertilité ou harmonie divine, parallèle à la *Pax Deorum* romaine.

2. Hymnes védiques dans l'hindouisme

Dans l'ancienne tradition védique indienne, les hymnes du *Rigveda* – un corpus de plus de 1 000 compositions métriques – étaient chantés pendant les rites sacrificiels (*yajña*) pour invoquer des divinités comme *Indra* (Dieu du tonnerre), *Agni* (feu) ou *Varuna* (eaux cosmiques). Ces hymnes, connus comme *sukta*, incorporaient un mètre rythmique (comme le *gāyatrī*), des répétitions et des allitérations, similaires au saturnien des *Carmina*, et étaient exécutés par des prêtres (*hotṛ*) avec des intonations mélodiques précises, souvent accompagnées d'instruments comme la *veena* (instrument à cordes semblable au *lituus*). Le chant servait à propitier les forces naturelles (ex. fleuves et montagnes comme esprits vivants) et à maintenir l'ordre cosmique (*Ṛta*). Aujourd'hui, dans les rites hindous survivants, comme le *pūjā*, les hymnes sont encore chantés, mais sous des formes plus ritualisées. Ce parallèle avec les *Carmina* est évident dans la fonction orale et mnémotechnique : les deux ont été transmis verbalement pendant des siècles avant d'être écrits, en mettant l'accent sur l'impact acoustique pour se connecter au divin.

3. Chants chamaniques dans les traditions indigènes africaines

Dans les religions traditionnelles *yoruba* (Afrique de l'Ouest, ex. Nigeria et Bénin), les *oriki* – hymnes de louange chantés – invoquent les *orisha* (divinités/esprits) comme *Ogun* (guerre) ou *Yemoja* (mère des eaux). Ces chants, avec rythme percussif et répétitions, sont exécutés pendant des rites comme le festival d'*Osun-Osogbo*, accompagnés de tambours (*bata*)

et de danses, pour propitier les esprits des fleuves, arbres et ancêtres. Similaires aux *Carmina*, ils servent à maintenir l'harmonie cosmique (*Ase*) et sont transmis oralement. Comparaison : les deux intègrent chant et danse comme moyen d'altérer la réalité (ex. guérison ou fertilité). D'autres traditions africaines, comme celles bantoues, utilisent des chants similaires dans les rites ancestraux.

4. Chants rituels dans les traditions amérindiennes

Chez les *Navajo* (*Diné bizaad*) dans le sud-ouest des États-Unis, les chants cérémoniels comme ceux du *Blessingway* ou du *Night Chant* sont chantés pendant des rites chamaniques pour invoquer esprits et forces naturelles. Ces chants, avec structures métriques et répétitions (ex. quatrains rythmiques), durent des heures ou des jours, accompagnés de crécelles et de peintures de sable, pour guérison ou protection. Parallèle aux *Carmina* : les deux sont performatifs, avec accent sur le rythme oral pour invoquer divinités/esprits, et intègrent la danse. Chez les Incas précolombiens (polythéisme andin), des chansons pour *Pachamama* (Terre Mère) étaient chantées pendant des offrandes de *chicha* (bière de maïs), avec des thèmes de fertilité similaires aux *Carmina Arvali*.

Ces cultures, bien que distantes, convergent sur des éléments clés qui vont au-delà d'une simple récitation poétique, visant une exécution vocale rythmée et souvent mélodique :

- **Nature chantée ou intonée** : presque tous les exemples impliquent un « chant », pas nécessairement complexe comme un air d'opéra, mais une intonation rythmique avec variations tonales pour l'emphase. Par exemple, les *norito* sont intonés ou chantés avec un flux rythmique solennel, souvent dans des contextes chamaniques (*kagura*), pour purifier et invoquer les *Kami* (esprits divins), avec un ton qui monte et descend pour créer un effet hypnotique. De même, les hymnes védiques (*sukta* du *Rigveda*) sont chantés avec des mélodies spécifiques (*Sāmaveda*), en utilisant des échelles modales et des intonations précises pour propitier des divinités comme *Indra*, avec des analogies musicales à des hymnes anciens comme ceux d'Ougarit, suggérant une «

culture musicale globale » partagée qui pourrait se relier aux *Carmina* romains. Dans les exemples tribaux, comme les chants *Navajo* ou *Yoruba*, le chant est chamanique, avec des tons monotones ou croissants pour altérer la conscience et se connecter aux esprits naturels. Cela suggère que les *Carmina* n'étaient pas seulement déclamés mais intonés avec un rythme chantable, comme indiqué pour les *Carmina Saliaria*, qui étaient chantés pendant des danses rituelles.

- **Répétitions et rythme litanique** : un trait universel est l'usage de répétitions pour l'emphase mnémotechnique et magique. Dans les *norito*, des phrases comme « ひふみ (*hi-fu-mi*) » sont répétées pour la purification ; dans les védiques, des strophes sont réitérées pour invoquer l'ordre cosmique ; dans le Bon tibétain, des chants avec écho pour la pacification des esprits. Cela renforce l'idée que des répétitions comme notre « *triumpe triumpe triumpe* » étaient des cris choraux, scandés avec une emphase croissante, similaires à un *mantra* chamanique.
- **Accompagnement musical et gestuel** : souvent intégrés à des instruments et mouvements. Dans les *norito*, tambours ou flûtes accompagnent des gestes codifiés ; chez les *Yoruba* africains et les *Navajo* américains, tambours avec danses ; pour les Romains, flûtes ou lyres étaient courantes dans les rites, influencées par les Étrusques, avec des danses comme le *tripudium* des Salii. Cela suggère que le chant n'était pas isolé, mais multisensoriel, pour « contacter les Dieux ».
- **Exécution collective et chamanique** : beaucoup sont exécutés par des prêtres ou des chœurs, avec un leader qui guide et un groupe qui répond. Dans les *norito*, un *kannushi* intone avec réponses collectives ; dans les védiques, *hoṭṛ* avec assistants ; chez les *Navajo*, chamanes avec chants prolongés. Cela évoque les collèges romains (Salii, Arvales) qui chantaient en processions, avec un aspect « chamanique » pour altérer l'état de conscience et propitier esprits et divinités.
- **Ton et mélodie** : souvent monotone ou modal, avec des échelles

simples (ex. pentatoniques chez les védiques ou Étrusques), pour sacralité et facilité orale. Pas des « chansons » mais des intonations qui croissent en intensité.

Ces modèles nous fournissent un guide pratique pour « chanter » un *Carmen* romain reconstruit, en l'adaptant à notre contexte. Nous n'avons pas de mélodies originales, mais des reconstructions modernes suggèrent une approche simple et rituelle. Voici une proposition basée sur les analogies :

- **Style vocal** : monotone ou légèrement modulé, similaire aux *norito* ou aux védiques, commençant bas pour les invocations individuelles (ex. « *Enos Tinia iuvato* »), montant pour les couples (ex. « *Tinia pater et Uni* »), culminant avec « *triumpe* » comme cri choral, répété trois fois pour l'emphase magique, qui pourrait être accompagné de battements de mains ou de frappements au sol (comme dans les danses africaines et américaines, similaires à celles des Salii). Utiliser des pauses après chaque césure (« | ») pour le rythme, comme dans les *sukta* védiques.
- **Accompagnement** : ajouter une flûte double (*aulos* étrusque) et des percussions (tambours, crécelles) sinon, comme avant, en accompagnant avec des battements de mains ou sur la poitrine, ou en frappant les pieds au sol. Pas que l'une exclue l'autre.
- **Exécution collective** : comme chez les Salii ou dans les *norito*, un prêtre guide, un chœur répond aux paires divines ; dans notre *Carmen* proposé, l'officiant pourrait réciter les 4 premières strophes, le chœur répondre avec les strophes 5 à 8 (celles des groupes), l'officiant reprendre seul la strophe 9, sur un ton évocateur « *Omnes simul laudate, | divos sakros invocate* » et enfin tous ensemble conclure avec le *tripudium*. Il serait tout aussi valide que le prêtre récite la première *cola* de chaque vers et le chœur la seconde. L'important est la cohérence avec les éléments décrits.

En résumé, ces exemples suggèrent que le *Carmen* devrait être « chanté » comme un hymne rituel intoné, rythmique et multisensoriel, rappelant une sacralité archaïque et universelle ici exprimée par la tradition étrusco-romaine. Le choix du contexte où exécuter le *Carmen* dépend du but rituel que l'on veut évoquer : comme acte de dévotion, individuel ou de groupe, devant un autel, dans un bois ou lieu sacré ; pendant une procession, exactement comme le faisaient les Salii, qui marchaient dans la ville en intonant leurs chants (en répétant, éventuellement, chaque vers trois fois, comme dans le *Carmen Arvale*) ; au milieu d'un rite, comme invocation et offrande verbale à la divinité principale, avant la *datio*. Dans le cas du *Carmen* proposé ci-dessus, dédié à la Triade capitoline, l'idéal serait pendant l'*Epulum Iovis* aux Ides de septembre, mais si l'on suit le même schéma on peut dédier des *Carmina* à chaque divinité, ayant ainsi le chant juste pour chaque occasion.

Ci-dessous je propose un bref hymne générique, de seulement trois vers de 11 syllabes (plus le *triumpe* comme *sigillum*), pouvant être utilisé pour chaque divinité et contexte, en veillant à changer la personne si féminine.

Enos [Nomen dei] iuvato, | summe sakre potens

Neve luem permitte, | pater enos protege

Te simul laudamus, | deum sakrum vocamus (ou « *numen sakrum invoco* » comme forme individuelle)

Triumpe, triumpe, triumpe

Aidez-nous, ô [divinité], | suprême, sacré, puissant

Ne permets pas la ruine, | ô père, protège-nous

Ensemble nous te louons, | nous appelons le Dieu sacré

Triomphe, triomphe, triomphe

En ce qui concerne les prières de base, celles récitées pendant les invocations et les offrandes, aucune source ancienne ne nous dit comment elles doivent être exécutées, sinon en respectant la précision de la prononciation ; cependant, leur structure (allitérations, répétitions et parallélismes) plus le fait qu'un accompagnement instrumental était souvent présent, ne les rend pas trop différentes des *Carmina* que nous venons d'approfondir, et tout cela laisse penser que même les prières « normales » étaient, sinon proprement chantées, du moins récitées en suivant une rythmique. Cela se rattache à une tradition universelle où la prière est toujours chantée ou rythmée : des chants des peuples tribaux aux hymnes védiques et chinois, en passant par les *norito* japonais et jusqu'aux mélismes chrétiens et musulmans, une prière, quelle qu'elle soit, n'est jamais exécutée comme si l'on lisait un livre de texte. Je doute que Rome ait été une exception. Ainsi, bien que nous n'ayons pas de confirmations de sources anciennes, mais en me basant sur la structure même des formules, je suggère d'étendre le discours des *Carmina* également aux prières de base.

Peu importe le style que l'on décide d'adopter, l'élément qui réunit cette tradition universelle est le rythme et la vibration, transformant le corps en une caisse de résonance. Du point de vue de l'anthropologie des religions, le son précède les mots, et la voix rythmée produit des effets physiologiques mesurables : elle synchronise la respiration, modifie l'état de conscience, facilite la mémorisation des formules. Les vibrations causent des effets réels sur l'esprit, sur le corps et sur le groupe, et je suis convaincu que c'est précisément le son la clé pour comprendre l'essence d'une spiritualité universelle et enracinée dans la mémoire humaine, une langue commune qui remonte à avant les mots.

Le Calendrier et l'organisation du temps

Le calendrier que nous utilisons aujourd'hui en Occident (julien et grégorien) est à peu près le même que celui de la Rome antique, dont il tire directement origine. Il s'agit d'un calendrier solaire, c'est-à-dire fondé sur les saisons et le mouvement du Soleil, dont l'institution remonte à Jules César, mais à l'origine il était très différent : dans la Rome archaïque était en usage un calendrier exclusivement lunaire-rituel, de seulement dix mois, traditionnellement attribué à Romulus mais probablement d'origine étrusque ou même pré-étrusque. Ovide (*Fasti* I, 27-44) explique que le nombre des mois reflétait le temps de la gestation maternelle ; les mois se calculaient selon les phases lunaires :

- **Calendes** → Lune nouvelle (premier croissant), début du mois
- **Nones** → Premier quartier, première « semaine »
- **Ides** → Lune pleine, milieu et apogée du mois

L'année commençait en Mars et se terminait en Décembre ; entre ces deux mois il y avait un temps suspendu, dédié à des rites de purification. Le successeur de Romulus, Numa Pompilius, parmi ses nombreuses réformes impliqua aussi le calendrier, en ajoutant deux autres mois, Janvier et Février. Au moins dans la forme il était déjà semblable à celui que nous connaissons aujourd'hui, mais on intégra un mois intercalaire pour s'aligner sur l'année solaire, trouvant un équilibre entre Lune et Soleil. Les raisons du changement furent pratiques et religieuses : les fêtes romaines étaient liées à des moments précis du cycle agricole, et beaucoup étaient fixes à des jours du mois ; sans correction les fêtes glissaient dans les mauvaises saisons, donc il fallait harmoniser les mois lunaires avec les saisons. Ce fut le système qui resta en vigueur pendant environ 700 ans d'histoire romaine. Tant que l'ordre fut garanti. Les choses changèrent radicalement dans les décennies turbulentes de la fin

de la République : guerres civiles, corruption et vide de pouvoir transformèrent pour toujours la société et la culture de Rome. La religion aussi fut lourdement touchée ; pendant environ 80 ans aucun *Pontifex Maximus* ne fut élu, laissant vacante la plus sacrée des institutions. César mit fin au chaos, du moins en apparence, en imposant son nouvel ordre personnel. Cela entraîna aussi une nouvelle réforme du calendrier, qui avait des motivations pratiques (le manque presque séculaire d'une guidance religieuse mit en panne le calendrier classique, qui nécessitait des calculs annuels) mais surtout politiques : exclure les pontifes du contrôle du temps et donc de la vie socio-religieuse (César, le *Divus*, devait être la seule autorité sacrée), centralisation du pouvoir et culte de la personne (le mois de Quintilis fut rebaptisé *Iulius* en son honneur).

Bref, la réforme n'eut pas lieu exactement avec les intentions les plus pures. Le nouveau calendrier était entièrement solaire, le Jour de l'An fut définitivement déplacé de Mars à Janvier. Et c'est, sauf variations et glissements séculaires, le même que nous utilisons encore aujourd'hui.

Terminé ce bref résumé sur l'évolution du calendrier, passons à parler de la façon dont il doit être impliqué dans le Culte Romain reconstruit, et sous quelle forme. Je dis tout de suite que continuer à suivre le calendrier actuel est absolument cohérent avec ce qui se faisait dans la Rome impériale, mais puisque ce manuel veut redécouvrir les racines les plus profondes de la spiritualité étrusco-romaine, il n'a guère de sens de récupérer la *Religio* lorsqu'elle était déjà entrée en crise et avait commencé sa métamorphose syncrétiste, qui s'avéra un terrain fertile pour l'ascension du Christianisme. Par conséquent je suggère d'adopter un calendrier liturgique antérieur à la réforme julienne. Précisément le système luni-solaire, avec mois lunaires et année tropique.

Comment calculer les mois : nous avons déjà vu que c'est la partie la plus simple, et elle commence par l'identification des trois jours principaux liés aux phases lunaires, à savoir les Calendes, les Nones et les Ides.

Calendes : début du mois, jour sacré à Junon (Ovide *Fasti* I, 55), coïncident avec la **Lune nouvelle**. Il est important d'observer le **jour exact** où se produit la lunaison (les Anciens observaient à l'œil, en commençant à regarder le ciel après le coucher du soleil, mais nous disposons de technologies plus précises, comme l'heure UTC) : indépendamment de l'heure à laquelle commence la phase lunaire, la fête sera annoncée pour le **jour suivant**. C'est Varron (*De Lingua Latina* VI, 2) qui nous explique comment fonctionnait le calendrier luni-solaire de son époque, confirmant la présence d'un jour entre les deux mois où l'on observe la lunaison. Donc le mois commençait à partir de minuit suivant l'observation, car les rites publics s'accomplissent toujours le matin (sauf cérémonies particulières et, précisément, rites nocturnes), en considérant que pour les Romains le jour commence à minuit. Macrobe (*Saturnalia* I, 3.6) précise que les rites diurnes se font à partir de la *hora sexta noctis*, c'est-à-dire de minuit à midi, car cette période serait de bon augure. Le temps rituel est celui qui monte vers le jour, pas celui qui décline.

Nones : environ 5-7 jours après les Calendes (9 jours avant les Ides, dans le nombre se cache son étymologie), elles ne sont sacrées à personne, sauf si le jour est assigné à quelque divinité. Elles coïncident avec le **premier quartier** de Lune.

Ides : environ 15 jours après les Calendes, elles sont sacrées à Jupiter, coïncident avec la **Lune pleine** et marquent le milieu du mois.

Les Nones et les Ides se calculent exactement comme les Calendes, en vérifiant le jour où se produit l'événement astronomique et en fixant la célébration à partir de minuit suivant. Quand les Anciens comprirent que la Lune est certes capricieuse, mais suit un cycle moyen de 29 jours + quelques heures variables (mois longs et mois courts), ils commencèrent à standardiser le calcul : après l'annonce des Calendes on déclarait aussi les Ides, environ 15 jours après les Calendes (ils avaient compris que la Lune pleine se produit toujours 13/15 jours après la Lune nouvelle) et ils fixaient les Nones en comptant environ 9 jours avant les Ides (les Romains comptaient les jours du mois à rebours, comme s'il s'agissait d'une attente

constante vers l'événement suivant) selon la longueur du mois : si les Ides étaient le 13 les Nones seraient le 5, si les Ides étaient le 15 les Nones le 7. Avec le passage des siècles les pontifes cessèrent de regarder le ciel, adoptant ce système qui avec le temps se révéla chaotique et imprécis ; paradoxalement la standardisation, qui devait servir à donner ordre et commodité, conduisit à la crise du calendrier luni-solaire, situation aggravée par l'instrumentalisation politique du mois intercalaire, qui ne servait plus à se réaligner sur l'année solaire, mais à allonger ou raccourcir les charges publiques d'amis ou d'ennemis. Le détachement de la **réalité astronomique** fut une grave erreur, tant sur le plan religieux que de l'organisation du temps ; au contraire, un calendrier lunaire « pur » (basé sur l'observation directe de la Lune) se corrige tout seul chaque mois : si la lunaison n'est pas encore apparue, le mois ne commence pas. C'est aussi pour cette raison que je considère Numa Pompilius non une phase de l'histoire religieuse romaine, mais le **point auquel revenir** : les réformes de Numa, à commencer par le calendrier, étaient déjà parfaites telles quelles. De toute façon, les technologies dont nous disposons aujourd'hui rendent le calcul des phases lunaires non seulement commode, mais aussi précis, en apprenant déjà à l'avance toutes les lunaisons de l'année.

Le jour qui suit Calendes, Nones et Ides est déclaré noir ; **aucune initiative religieuse, civile ou militaire n'est permise** (Ovide *Fasti* I, 57 ; Varron *L.L.* VI 4 ; Macrobe *Sat.* I, 15.22).

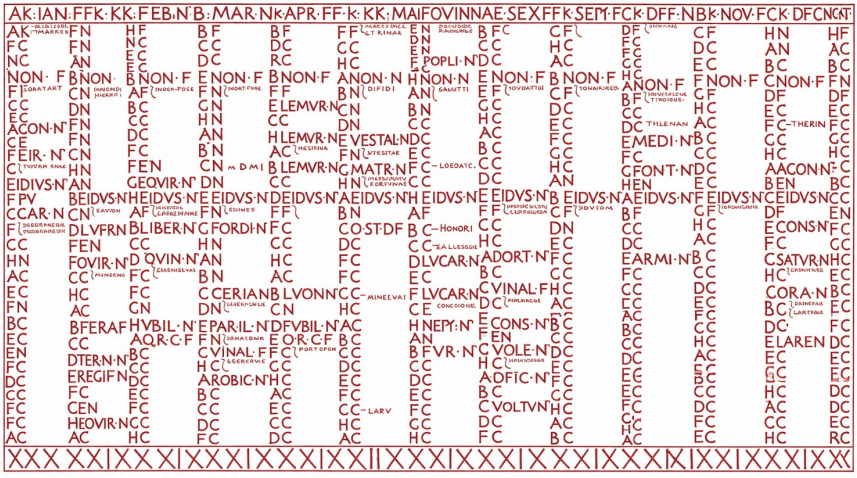
Règle rituelle : **le rite ne doit pas précéder la lunaison**. Il ne peut exister de rite qui anticipe l'événement astronomique/divin. La célébration a toujours lieu le jour après la lunaison, car le temps rituel coïncide avec le début du *dies civilis* (à partir de minuit) : **d'abord se produit le signe, puis on agit**.

Calcul des fêtes pré-Ides : nous avons dit que les Ides coïncident avec le point culminant du mois ; cette première partie est scandée par les phases lunaires. Grâce aux sources littéraires (Varron, Ovide, Macrobe) et archéologiques (*Fasti Antiates*, *Fasti Praenestini*) nous sommes en mesure de reconstruire un calendrier romain complet. On assigne les fêtes en calculant leur distance, à rebours, des Nones et Ides : notre point de référence seront les *Fasti Antiates*, unique exemplaire de calendrier pré-julien survivant, même s'il s'agissait déjà d'un calendrier standardisé, non plus basé sur l'observation directe des lunaisons ; ici nous pouvons voir que, par exemple, les *Agonalia Iani* sont 5 jours antérieurs aux Ides de Janvier (dans le compte on inclut aussi le jour de départ, comme pratique romaine), donc nous placerons la fête de Janus cinq jours avant les Ides lunaires que nous avons calculées. Il ne sera pas toujours possible de reproduire fidèlement la disposition des fêtes, puisque l'observation directe des lunaisons rend chaque mois différent, donc nous devrons utiliser une approche hybride flexible :

> Donner **priorité** aux Calendes, Nones et Ides basées sur la réelle phase lunaire (à partir de minuit suivant l'événement) ; placement régressif pour les **fêtes fixes**, en comptant à rebours des Nones/Ides (comme nous l'avons fait avec les *Agonalia*) ; flexibilité pour les **fêtes mobiles**, par exemple les *Compitalia* (célébrés au début de Janvier) étaient *feriae conceptivae*, donc ils peuvent être déplacés à des jours plus commodes ; si une fête **n'entre pas**, la traiter comme *conceptiva* ou l'incorporer à d'autres fêtes, surtout si mineures ou si elles ont des thèmes similaires.

Cette approche rend le calendrier **vivant et pratique**, en évitant des rigidités qui causeraient des incohérences, et elle est cohérente avec le système numan basé sur l'observation directe et l'adaptation flexible aux circonstances (*Sat.* I, 15.9).

Calcul des fêtes post-Ides : dans le calendrier pré-julien celles-ci étaient souvent *feriae conceptivae* (décidées par les pontifes sur le moment, selon les saisons et les besoins sociaux/agricoles). La seconde partie du mois lunaire dure moins par rapport au mois solaire, donc il devient complexe de calculer avec précision les fêtes, surtout si l'on utilise comme référence un calendrier standardisé. Dans notre reconstruction nous les traiterons toutes comme **fêtes mobiles**, en les assignant à des jours commodes (de préférence week-ends et jours fériés) pour faciliter les rencontres communautaires, ou en les alignant sur des événements naturels (solstices et équinoxes), sans devoir obligatoirement suivre l'ordre tel qu'il apparaît sur les calendriers de référence. Cela simule la **flexibilité historique**.



(Ci-dessus : reconstruction des *Fasti Antiates Maiores* ; Ier siècle av. E.V.)

Équilibre entre mois lunaire et année solaire : les mois lunaires accumulent un décalage avec l'année solaire d'environ 11 jours par an, faisant glisser les mois par rapport aux saisons. Dans le calendrier pré-julien les pontifes inséraient un mois intercalaire (*Mercedonius*) tous les 2-3 ans après Février, pour se réaligner sur les équinoxes et les solstices. Nous ne sommes pas obligés de l'insérer tous les 2-3 ans mais, pouvant vérifier avec une plus grande précision dates et phases, nous pouvons décider sur le moment d'insérer un *Mercedonius* (toujours après Février) pour rééquilibrer avec les saisons. Le mois intercalaire est un mois entier qui commence avec la Lune nouvelle suivant Février ; il se calcule exactement comme un mois lunaire normal. Il n'a pas de fêtes sauf les Calendes (Junon) et les Ides (Jupiter), mais à l'époque romuléenne cette période suspendue était caractérisée par des rites purificateurs, qui furent transférés en Février après la réforme de Numa. Il serait cependant cohérent avec la pratique romaine d'en faire de semblables aussi pendant le mois intercalaire, en traitant le *Mercedonius* comme un « Février bis ».

Le Nouvel An romain : la raison qui nous a poussés à adopter un système luni-solaire est de l'utiliser comme **calendrier liturgique**, en harmonie avec cette spiritualité primigeniale qui précède les grands changements religieux et sociaux de l'âge impérial. Même avec la réforme julienne Mars resta le Nouvel An sacré, le début du cycle agricole et guerrier. Donc nous célébrerons le Nouvel An en Mars, exactement comme les Anciens. Il ne s'agissait pas d'un Nouvel An comme nous l'entendons aujourd'hui ; ce n'était pas un seul jour mais le mois entier constituait un **unique long Nouvel An** scandé par des fêtes, inaugurations et rites de passage, ce qui le rend beaucoup plus similaire au Nouvel An chinois, avec le point culminant aux Ides, fête d'Anna Perenna, personnification de l'année qui se renouvelle.

Règles de base pour la prononciation classique ou restituée

Ce n'est pas le lieu pour une leçon de grammaire, mais il est de notre devoir de clarifier certains points si l'on veut adopter une prononciation cohérente avec l'époque et la langue dans laquelle ont été écrites les formules que nous avons employées pour reconstruire les rites. Le latin moderne, que nous connaissons plus ou moins tous, est celui ecclésiastique ou vulgaire (canonique dans l'Église catholique), qui a son origine entre la Basse Antiquité et le Moyen Âge, donc à une époque où le Culte Romain avait déjà cessé d'exister ou était proche de sa fin. La langue parlée par César et Cicéron était très différente, et la manière dont certaines paroles étaient prononcées pourrait rendre étrange ou même incompréhensible l'écoute d'une phrase. Mais c'est ainsi qu'ils parlaient. Le latin classique est reconstruit et restauré ; il est théorique mais fondé sur des preuves solides, à commencer par le fait que certaines lettres, gravées sur des reliefs de périodes archaïques, étaient écrites exactement comme elles étaient prononcées. Dans diverses lettres et inscriptions grecques César est translittéré **Καίσαρ** (*Kaisar*), confirmant la prononciation de l'époque. Ci-dessous les aspects les plus importants à garder à l'esprit :

1. **C** est toujours dur ; dans tous les cas il se prononce **K** (comme dans « café »).
2. **G** est toujours dur ; dans tous les cas il se prononce **GH** (comme dans « gâteau » ; le H sert à séparer les syllabes).
3. **AE** et **OE**, les diphtongues se lisent distinctement, contrairement à la version ecclésiastique où la première voyelle est muette ; dans les deux cas le E se prononce I : **AI** (comme dans « naïf ») et **OI** (comme dans « pois »).
4. **T** se lit toujours invariable, sec, comme le T de « tableau » ; seulement à l'époque tardive, et de là au latin vulgaire, le T a commencé à être prononcé **TS** (semblable à Z) quand il précède une voyelle palatale. Cela signifie que dans le latin classique et archaïque *IMMOLATIO* n'était pas prononcé *IMMOLAZIO* comme

dans le latin moderne, mais exactement comme écrit. Cela était commun avec l'étrusque, où le T était toujours dentale : *Nortia*, déesse étrusque de la fortune, ne se prononçait pas *NorZia* mais *NorTia*, avec le t sec.

Exemples : Caesar → **KAISAR** ; Coelum → **KOILUM**

Genius loci → **GHENIUS LOKI** ; Magnus → **MAGHNUS**

Sacrificium → **SAKRIFIKIUM** ; Nostrae → **NOSTRAI**

Accipe → **AK-KI-PE** ; Illicet → **ILLIKET**

Gratia → **GRATIA** ; Natio → **NATIO** ; Ratio → **RATIO**

Pourquoi la prononciation est importante : les traditions que nous avons explorées partagent avec Rome la précision des paroles ; même un accent mal prononcé peut invalider le rite. Dans l'Inde védique il faut prononcer les hymnes avec une **intonation précise** (*udātta*, *anudātta* et *svarita*) ; une seule erreur est considérée désastreuse et peut attirer la **ruine** au lieu de la bénédiction. Dans l'Égypte pharaonique, pendant les rites templiers et funéraires, il fallait réciter les formules hiératiques de manière **correcte**, car les Égyptiens croyaient au **pouvoir performatif de la parole** (*Heka*), et si elle était mal dite elle perdait sa force magique. Dans les fonctions taoïstes les prêtres (*daoshi*) récitent des formules écrites en caractères archaïques, souvent incompréhensibles, mais où l'**intonation correcte et la fidélité à la formule** sont considérées déterminantes pour l'efficacité du rituel. Et enfin dans le Shinto, où les *norito* (textes liturgiques ou formules adressées aux *Kami*) ont une valeur sacrée non pour leur sens littéral mais pour la **force phonétique et traditionnelle des paroles** ; on estime qu'une seule syllabe erronée suffit à interrompre la communication avec les divinités. Donc pourquoi la prononciation est-elle importante ? La parole n'est pas un simple son mais a un pouvoir magique. À l'époque archaïque, quand il n'existait pas encore de documents, les serments se faisaient à voix, sous l'égide de Jupiter et de *Dius Fidius* ; la parole en soi était

tellement puissante qu'elle valait autant qu'un contrat, et c'est par la parole – plus que par les offrandes – que se stipule ce pacte entre hommes et divinités. La liturgie romaine suit les mêmes règles que les traditions que nous avons vues, et une **erreur** de parole ou de prononciation (*vitium*) peut **compromettre le rite**. C'est à cela que sert le *piaculum*, mais parfois demander pardon pourrait ne pas suffire.

- **Pline, *Naturalis Historia* XXVIII, 10-11**
  Met en évidence que la **précision** dans les formules est essentielle pour leur **efficacité** et qu'aucune parole ne doit être omise ou prononcée de manière **inopportune**.
- **Tite-Live, *Ab Urbe Condita* (sur le règne de Numa) I.9**
  Explique que Numa institua les pontifes pour **prescrire et surveiller** rites et **formules immuables**.
- **Plutarque, *Vie de Numa* 9–12**
  Décrit à nouveau la tâche du pontife : diriger les rites publics, **veiller à l'orthodoxie** de ceux privés et **empêcher tout écart** par rapport à l'usage établi.
- **Caton, *De Agri Cultura* 141**

  La **structure rigide** des formules suggère que la précision rituelle était **essentielle**. Toute erreur exigeait d'être **expiée** par un *piaculum*.

Ces règles de prononciation peuvent aider à réciter les formules rituelles de la manière la plus « orthodoxe » possible, en lisant lentement et en scandant chaque lettre. Mais s'il y a une chose que je veux me permettre de conseiller : **mieux vaut ne rien faire que mal faire**. Le rite n'est pas une plaisanterie, la religion n'est pas un hobby, les Dieux ne sont pas nos compagnons de jeux. Agissez toujours avec responsabilité et respect.

BIBLIOGRAPHIE

Principales œuvres classiques

Caton, *De Agri Cultura* ; pour les formules rituelles, principalement de caractère agricole et domestique.

Cicéron, *De Divinatione* et *De Natura Deorum* ; notions sur la discipline étrusque (bien que férocement critique envers l'art augural). C'est Cicéron qui souligne l'importance du silence et confirme la règle que le rite s'ouvre avec Janus et se clôt avec Vesta.

Ovide, *Fasti* ; pour les fêtes, le calendrier, les célébrations de l'année (œuvre incomplète ; seuls les six premiers mois nous sont parvenus). C'est de lui que j'ai découvert la pratique de signaler les aires sacrées avec des draps et l'usage de sons apotropaïques en contexte cérémoniel.

Virgile, *Énéide* ; sur les *piacula*, sur les offrandes et la confirmation de consacrer les arbres avec des tissus et *ex voto*.

Pline, *Naturalis Historia* ; sur la précision rituelle, sur l'importance du sel dans les offrandes, sur le respect et la dévotion envers la nature.

Tite-Live, *Ab Urbe Condita* ; faits et événements liés à l'histoire de la ville et à ses protagonistes ; c'est lui qui nous décrit le rite augural exécuté par Numa avant d'accepter la couronne.

Macrobe, *Saturnalia* ; notions diverses, utile pour couvrir la partie de l'année laissée en suspens par Ovide. Macrobe nous révèle que la règle du *capite velato* ne vaut pas pour Saturne et les divinités chtoniennes.

Varron, *De Lingua Latina* ; à travers la langue et l'origine des mots il nous fournit une quantité précieuse d'informations sur rites et fêtes.

Plutarque, *Quaestiones Romanae* ; manuel d'étiologie anthropologique sur les coutumes romaines.

Auteurs modernes

Marco Baistrocchi, *Riti e Tradizioni di Roma Antica* ; particulièrement pertinent est le chapitre sur le rite de fondation ; il a été utile pour déterminer le sens du parcours pour tracer le *sulcus*.

L'apport des Intelligences Artificielles a été utile pour des comparaisons interculturelles et pour la correction des formules latines, toujours dans le respect des sources rituelles. Chaque contenu de ce manuel se fonde sur des preuves littéraires et archéologiques directement vérifiées. Les IA ont fourni des perspectives supplémentaires, reconnaissant l'imprécision occasionnelle des sources proposées due à des variations dans les traductions ou publications, mais la base reste fermement ancrée à la tradition documentée.